नवभारत

वर्ष २३ वे] सप्टेंबर १९७० [अंक १२

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

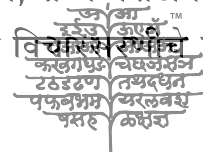
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

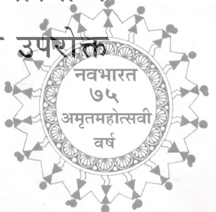
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष तेविसावे
अंक बारावा

नवभारत

सप्टेंबर
१९७०

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ' नवभारत ' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८.

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

		किंमत
(१) धर्मकोश – व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
(२) धर्मकोश – उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
(३) धर्मकोश – संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	६३·००
(४) मीमांसादर्शन		३०·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८) नवमानवतावाद		२·५०
(९) मानवाचा आदर्श		३·००
(१०) चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३·००
(११) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२·५०
(१२) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
(१३) सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)		४·००
(१४) इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		५·००
(१५) लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ...		२·००
(१६) भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)		२·००





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

डॉ. रा. भा. पाटणकर

कांटची सौंदर्यविषयक उपपत्ती : ८

(कांटचा विराटतेविषयीचा विचार- १)

यानंतर आपल्याला कांटच्या विराटतेविषयीच्या (The sublime) विचाराचा परिचय करून घ्यावयाचा आहे.

२३. प्रथम कांटने सौंदर्य व विराटता यांच्यातील साम्यभेदांची चर्चा केली आहे. या दोहोत एक साम्य आहे हे चटकन ध्यानात येते. दोघांपासून आनंद प्राप्त होतो. काही गोष्टींपासून जो आनंद प्राप्त होतो तो त्या गोष्टींमुळे कसल्यातरी इतर ईप्सिताची प्राप्ती व्हायची असते म्हणून होतो. सौंदर्य व विराटता यांच्यामुळे जो आनंद प्राप्त होतो तो अशा प्रकारचा नसतो. त्यांच्या केवळ दर्शनानेच हा आनंद प्राप्त होतो. हा आनंद म्हणजे सुखकारक संवेदनेचा अनुभव नव्हे. त्याचप्रमाणे हा आनंदानुभव निश्चित संकल्पनांवर आधारलेला नसतो, तो संकल्पनाशक्तीला अभिमुख असलेला अनुभव आहे हे खरे. म्हणजे असे की संकल्पनाशक्तीला हवी असलेली एकता, व्यवस्था त्यात असतात. पण ही व्यवस्था संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या निश्चित नियमानुसार झालेली नसते. येथे नियमितता असते, पण निश्चित नियम नसतात. कल्पनाशक्ती अंतःस्फूर्तीने संवेदनांमध्ये व्यवस्था लावते व आपण संकल्पनाशक्तीला व बुद्धीला अभिमुख आहो असे दाखविते.

विराटतेविषयीचे विधान सौंदर्यविधानाप्रमाणेच एखाद्या विशिष्ट गोष्टीविषयी असते. त्यात संकल्पनांचा वापर झालेला नसल्याने ते एखाद्या वर्गातील सर्व गोष्टींविषयी नसते. आणि तरीही त्याला सर्वमान्यता असते अशी आपली धारणा असते. अशी सर्वमान्यता ज्ञानविधानाला असते. सौंदर्य व विराटता यांच्या अनुभवाचे वैशिष्ट्य असे की त्यांना ग्रथित करणारी विधाने ज्ञानविधानांने नसली तरी ज्ञानविधानांना -असलेली सार्वत्रिकता त्यांना असते.

सौंदर्यविधान व विराटतेविषयीचे विधान (आणि त्यांच्यात ग्रथित झालेले अनुभव) यांच्यातील साम्यस्थले आपण पाहिली. त्यांच्यात असलेला भेदही महत्त्वाचा आहे. निसर्गसौंदर्याविषयी विचार करताना एक गोष्ट लक्षात येते. हे सौंदर्य एखाद्या गोष्टीच्या आकारावर, रचनेवर (form) अवलंबून असते, आणि ती गोष्ट त्या आकाराने, रचनेने सीमित झालेली असते. याच्या उलट ज्या गोष्टीला सीमित करणारा, आकार, रचना नाहीत ती गोष्ट विराट असू शकते. तिच्या दर्शनाने असीमिततेचे, अनंतत्वाचे व्यंजन मात्र झाले पाहिजे. हे अनंतत्व एक समष्टी म्हणून आपल्या विचाराचा विषय होणे जरूर आहे.

(The beautiful in nature is a question of the form of the object, and this consists in limitation, whereas the sublime is to be found in an object even devoid of form, so far as it immediately involves, or by its presence provokes, a representation of *limitlessness*, yet with a superadded thought of its totality.)

येथे कांटने form हा शब्द वापरला आहे. त्याचा अर्थ ' ज्याच्यामुळे संवेदनादिकांच्या सामग्रीची व्यवस्था लागते, तिच्यात नियमितता निर्माण होते असे रचनातत्व' असा करायला हवा. ज्ञानानुभवात form असतो कारण त्यात विशिष्ट संकल्पनांच्या साहाय्याने संवेदनांची व्यवस्था लावलेली असते, त्यांच्यात नियमितता निर्माण केलेली असते. सौंदर्यानुभवात form असतो कारण निश्चित नियम नसतानाही संवेदनांची व्यवस्था लावलेली असते. या form मुळे ज्ञानविषय व सुंदर वस्तु मानवी मनाला आकलन करता येतात. आकलनाच्या दृष्टीने या गोष्टी सीमित ठरतात. विराट गोष्टीचे असे नसते. अशा गोष्टीला form नसण्याची शक्यता फार. तिच्यात असलेली सामग्री विशिष्ट नियमांवर आधारलेल्या किंवा नियमरहित नियमिततेची (म्हणजे form ची) बंधने फोडून बाहेर पडत आहे असे जाणवते. पण याचा अर्थ असा नव्हे की येथे संवेदनांचा गोंधळ चाललेला असतो. नियमिततेचे बांध फोडणारी

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

सामग्री सांतापलीकडच्या अनंताचे सूचन करते. पुन्हा हे व्यंजित झालेले अनंत म्हणजे एक समष्टी आहे अशीही सूचना या अनुभवात असते. समष्टीरूपात असलेली अनंतता ही केवल बुद्धीची (reason) संकल्पना आहे. या संकल्पनेला ज्ञानद संकल्पनांसारखे विशिष्ट व निश्चित स्वरूप असत नाही. सौंदर्यानुभवात संवेदनांची सामग्री संकल्पनाशक्तीला सामोरी गेल्यासारखी वाटते; विराटतेच्या अनुभवात ही सामग्री केवल बुद्धीला सामोरी गेल्यासारखी वाटते. निराळ्या भाषेत हेच सांगायचे तर असे म्हणता येईल की सुंदर गोष्टीत संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या संकल्पनेसारखी पण निश्चित नसलेली अशी संकल्पनां-आविष्कृत होते; व विराट गोष्टीत केवल बुद्धीची पण निश्चित नसलेली संकल्पना आविष्कृत होते. (Accordingly the beautiful seems to be regarded as a presentation of an indeterminate concept of understanding, the sublime as a presentation of an indeterminate concept of reason.)

सौंदर्यापासून मिळणारा आनंद व विराटतेपासून मिळणारा आनंद यात एक महत्त्वाचा भेद आहे. सौंदर्याचे अवलोकन आपल्या एकूण सुस्थितीच्या व तिच्या वृद्धीच्या जाणिवेशी प्रत्यक्षपणे निगडित असते आणि म्हणून सौंदर्यानुभवात हृद्यता. (charm) व कल्पनाशक्तीची क्रीडा यांना स्थान असते. विराटतेच्या दर्शनाचा आणि आनंदाचा संबंध असा प्रत्यक्ष नसतो. येथे प्रथम आपल्या मनःशक्तींचा (आणि शारीरिक शक्तींचा) क्षणिक अवरोध झाल्याचा अनुभव येतो. आणि क्षणभरानेच या अवरोधित शक्तींचे उत्सर्जन (discharge) होते. अवरोध झालेला असल्यामुळे हे उत्सर्जन विशेष आवेगाने होते. यावेळी जो भावानुभव येतो त्यात खेळकरपणाचा भाग नसतो; कल्पनाशक्तीची क्रीडा बघण्याचे आवाहन नसते. कल्पनाशक्ती काय करीत आहे इकडे आपण फार गंभीरपणे पाहत असतो. म्हणून विराटतेच्या अनुभवात हृद्यता इत्यादी गोष्टींना (charms) वाव नसतो. विराट गोष्टींकडे आपण नुसते आकृष्ट झालो असे होत नाही. आपण आकृष्ट होतो हे जरी खरे असले तरी आपल्याला विराट गोष्टीपासून दूर जाण्याची इच्छा होते हेही खरे. म्हणून विराटतेमुळे होणारा आनंद आदरयुक्त किंवा कौतुकमिश्रित आनंदासारखा केवल नसतो; त्यात आनंदविरोधी भावनेचेही मिश्रण असते. (Moreover, the former delight is very different from the latter in kind. For the beautiful is directly attended with a feeling of the furtherance of life, and is thus compatible with charms and a playful imagination. On the other hand, the feeling of the sublime is a pleasure that only arises indirectly, being brought about by the feeling of a momentary check to the vital forces followed at once by a discharge all the more powerful, and so it is an emotion that seems to be no sport, but dead earnest in the affairs of the imagination. Hence charms are repugnant to it; and, since the mind is not simply attracted by the object, but is also alternately repelled thereby, the delight in the sublime does not so much involve positive pleasure as admiration or respect, i. e. merits the name of a negative pleasure).

निसर्गातील सौंदर्य व विराटता यांच्यात एक महत्त्वाचा भेद आहे. सुंदर गोष्टीत हेतुपूर्णता असते. तिची अंतर्गत रचना मानवी संकल्पनाशक्तीला अभिमुख, पूरक व पोषक अशीच जणू केलेली असते. सुंदर गोष्टीत निश्चित संकल्पना नसतात हे खरे; पण संवेदनांमध्ये संगती निर्माण करण्याचे कार्य येथे निश्चित संकल्पनांच्याशिवाय पूर्ण झालेले असते. येथे नियमरहित नियमितता असते हे आपण पाहिलेलेच असते.





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

संकल्पनांच्या साहाय्याने संवेदनांची व्यवस्था लावणे हे ज्या मनःशक्तीचे (judgment) कार्य असते तिला सुंदर गोष्ट सामोरी गेल्यासारखी वाटते. कारण सुंदर गोष्टीतील संवेदनांत उत्स्फूर्तपणे सुसंगती निर्माण झालेली असते. संवेदना आपण होऊन नियमन करून घ्यायला उत्सुक झालेल्या असतात. आणि म्हणून त्यांचे चटकन आकलन होऊ शकते. त्यांचे चटकन आकलन व्हावे अशीच जणू योजना असते. आपल्या ज्ञानशक्तींना हवीशी वाटेल अशी सुव्यवस्था या संवेदनांमध्ये असते. म्हणून ती आनंददायक ठरते पण विराट गोष्टींच्या नुसत्या दर्शनाने जो अनुभव येतो तो यापेक्षा अगदी वेगळा असतो. विराट गोष्टींच्या अंतर्गत व्यवस्थेबद्दल विचार केला तर त्या आपल्या ज्ञानशक्तींना अभिमुख व पोषक आहेत असे वाटत नाही. त्यांचे आकलन सुलभ व्हावे अशी त्यांची रचना आहे असे वाटत नाही. ज्ञानशक्तींचा अवरोध व्हावा अशीच जणु त्यांची रचना असते. त्यांच्यातील संवेदनादिकांच्या सामग्रीपुढे कल्पनाशक्ती हतबुद्ध होऊन बसते.

[... ... we observe that whereas natural beauty (such as is self-subsisting) conveys a finality in its form making the object appear, as it were, preadapted to our power of judgment, so that it thus forms of itself an object of our delight, that which, without our indulging in any refinements of thought, but, simply in our apprehension of it, excites the feeling of the sublime, may appear, indeed, in point of form to contravene the ends of our power of judgment, to be ill-adapted to our faculty of presentation, and to be, as it were, an outrage on the imagination, and yet it is judged all the more sublime on that account.) कल्पनाशक्तीचे बांध फुटणे, ज्ञानशक्तींचा अवरोध होणे इत्यादी गोष्टी असल्याशिवाय विराटतेचा अनुभवच येणार नाही.

वरील कारणांमुळे कांट असे म्हणतो की विराटता निसर्गात नसून मानवी मनात असते. निसर्गात सौंदर्य असते, पण विराटता मात्र नसते. जे हेतुविरुद्ध आहे ते आपल्याला आवडेलच कसे ? (For how can that which is apprehended as inherently contrafinal be noted with an expression of approval ?) मानवी ज्ञानशक्तींना अनुरूप असण्यात निसर्गाची हेतुपूर्णता दिसते. सुंदर गोष्टीतही हेतुपूर्णता असते. व म्हणून त्या आनंददायक ठरतात. पण ज्या गोष्टी कल्पनाशक्तीला आणि पर्यायाने ज्ञानशक्तींना विरोध करतात त्या " निसर्गाने मानवाभिमुख होणे " या हेतूच्या विरोधीच म्हटल्या पाहिजेत. ज्या गोष्टींमुळे आपले (ज्ञानव्यापारातील) ईप्सित साध्य होते त्यांच्या दर्शनाने आनंद होणे स्वाभाविक आहे. पण ज्यांच्यामुळे आपले ईप्सित साध्य होण्यास अडथळे निर्माण होतात, त्यांच्यापासून आनंद प्राप्त होणे शक्य नाही. जर अशा गोष्टींच्या दर्शनाने आनंद होत असेल तर त्या आनंदाचे उगमस्थान त्या गोष्टीचे स्वरूप नसून दुसरे काहीतरी असले पाहिजे. त्या गोष्टींच्या दर्शनामुळे आपल्या मनात जे काही घडते त्यामुळे हा आनंद होत असला पाहिजे. विराटतेला ऐंद्रिय देहरूप असू शकत नाही. विराटतेचा संबंध केवल बुद्धीच्या संकल्पनांशी (ideas of reason) असतो. संकल्पना दोन प्रकारच्या असतात :- संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या संकल्पना (उदा. कार्यकारणभाव) व केवल बुद्धीकडून मिळालेल्या संकल्पना (उदा. ईश्वर) फक्त पहिल्या प्रकारच्या संकल्पनाच ज्ञानद असतात. त्यांच्या साहाय्याने संवेदनांच्या सामग्रीचे व्यवस्थापन झाले की ज्ञान निर्माण होते. ऐंद्रिय जगात या संकल्पनांना स्थान असते; या जगाच्या जडणघडणीचे नियम म्हणजेच या संकल्पना होत. पण केवळ बुद्धीकडून मिळालेल्या संकल्पनांची गोष्ट वेगळी आहे. या संकल्पना म्हणजे ऐंद्रिय जगाच्या जडणघडणीचे नियम नव्हेत. या जडणघडणीत त्यांना कसलेच स्थान नसते, ऐंद्रिय अनुभवातूनही त्या मिळालेल्या नसतात. खरे म्हणजे ऐंद्रिय जगात त्यांना पायाच नसतो. त्या ऐंद्रियतेच्या पलीकडच्या संकल्पना आहेत. मानवी ज्ञान ऐंद्रिय





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

जग व त्याच्या घडणीचे नियम यांच्या पलीकडे जाऊ शकत नाही. म्हणून ऐंद्रियतेच्या पलीकडे जाणाऱ्या संकल्पना ज्ञानद ठरू शकत नाहीत. या संकल्पना ऐंद्रिय जगाच्या पलीकडे जात असल्याने त्यांना ऐंद्रिय देहरूप न मिळणे स्वाभाविक आहे. ज्यांना सामान्यतः विराट गोष्टी म्हणण्यात येते त्या पाहत असताना आपल्या कल्पनाशक्तीचा थिटेपणा जाणवतो. सांताला फोडणाऱ्या अनंताचे सूचन होते. आणि ऐंद्रियतेच्या पलीकडे जाणाऱ्या संकल्पना व विचार यांच्यात मंथन सुरू होते. वादळामुळे खवळलेल्या समुद्राला काही खऱ्या अर्थाने विराट म्हणता येत नाही त्याच्या दर्शनाने नुसती भीती निर्माण होईल. यातून विराटतेची भावना निर्माण व्हायची असेल तर ऐंद्रियतेच्या पलीकडे जाणाऱ्या संकल्पनाविचारांनी मन संपन्न असायला हवे. म्हणजे मग ते ऐंद्रियतेकडून अतींद्रिय संकल्पना-विचारांकडे वळते, या विचारादिकांशी होणाऱ्या व्यवहारात एक जास्त उच्च प्रकारची हेतुपूर्णता असते.

(For ... we express ourselves on the whole inaccurately if we term any *Object of nature* sublime, although we may with perfect propriety call many such objects beautiful. For how can that which is apprehended as inherently contrafinal be noted with an expression of approval ? All that we can say is that the object lends itself to the presentation of a sublimity discoverable in the mind. For the sublime in the strict sense of the word, cannot be contained in any sensuous form, but rather concerns ideas of reason, which, although no adequate presentation of them is possible, may be excited and called into the mind by that very inadequacy itself which does admit of sensuous presentation. Thus the broad ocean agitated by storms cannot be called sublime. Its aspect is horrible, and one must have stored ones mind in advance with a rich stock of ideas, if such an intuition is to raise it to the pitch of a feeling which is itself sublime– sublime because the mind has been incited to abandon sensibility, and employ itself upon ideas involving higher formality.)

निसर्गातील स्वायत्त (self subsisting) सौंदर्य पाहताना आपल्याला एक गोष्ट जाणवते. ती ही की निसर्गाच्या मांडणीत एक तंत्र (technic) आहे. त्यामुळे निसर्गाकडे बघण्याची एक नवी दृष्टी आपल्याला प्राप्त होते. आपल्या संकल्पनाशक्तीच्या आवाक्याबाहेर असलेल्या एका तत्त्वानुसार निसर्गाची रचना झाली असल्याचे जाणवते. हे तत्त्व म्हणजे निसर्गातील हेतुपूर्णतेचे तत्त्व होय. निसर्गाची जणू हेतुतः अशी रचना केली गेली आहे की तो आपल्या ज्ञानशक्तींना अभिमुख झाला आहे. निसर्ग म्हणजे एक हेतुशून्य यंत्र नसून एक कलाकृती आहे. या तत्त्वाचा अंगिकार केल्यामुळे निसर्गातील गोष्टींबद्दल जास्त ज्ञान मिळते असे नाही. पण एकूण निसर्गाबद्दलची आपली कल्पना मात्र बदलते. निसर्ग हे एक यंत्र नसून एक कलाकृती आहे अशा दृष्टीने आपण पाहू लागतो. (हेतुशून्य हेतुपूर्णतेचे तत्व दोन्ही ठिकाणी लागू पडते हे या संदर्भात लक्षात ठेवायला पाहिजे. कलाकृतीची निर्मिती ही जाणीवपूर्वक केलेली क्रिया आहे. म्हणून तिच्यात हेतुपूर्णतेबरोबर हेतूही असतो. पण कलानिर्मिती इतकी सहज असायला हवी की तिच्यामागील हेतूचे ज्ञान आस्वादकास व्हायला नको. आणि कलावंतासही हेतूचा सासुरवास होता उपयोगी नाही. निसर्गाकडे एक कलाकृती म्हणून बघितल्यास निसर्गाची रचना हेतुपूर्ण आहे हे जाणवते. पण निसर्गामागे मानवाच्या बुद्धीला अनुकूल ठरणारा असा हेतू आहे असे म्हणण्याचा मानवाला अधिकार नाही. म्हणून दोन्ही ठिकाणी हेतुपूर्णता असते; पण हेतू नसतो. म्हणजे एके



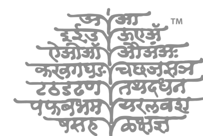


अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ठिकाणी हेतू असतो असे म्हणता येत नाही; आणि दुसऱ्या ठिकाणी हेतू असला तरी त्याचे स्पष्ट ज्ञान अभिप्रेत नसते.) एकूण निसर्गाकडे बघण्याच्या दृष्टीत ' निसर्ग एक कलाकृती आहे ' या विचाराने भर पडते. (self subsisting natural beauty reveals to us a technic of nature which shows it in the light of a system ordered in accordance with laws the principle of which is not to be found within the range of our entire faculty of understanding. This principle is that of a finality relative to the employment of judgment in respect of phenomena which have thus to be assigned, not merely to nature regarded as aimless mechanism, but also to nature regarded after the analogy of art. Hence it gives a veritable extension, not, of course, to our knowledge of Objects of nature, but to our conception of nature itself — nature as mere mechanism being enlarged to the conception of nature as art– an extension inviting profound inquiries as to the possibility of such a form.)

परंतु ज्याला आपण निसर्गातील विराटता म्हणतो त्यामुळे निसर्गाकडे पाहण्याची नवी दृष्टी, एका नव्या व्यवस्थापनेचे तत्त्व वगैरे काही मिळत नाही. याच्या उलट जेथे व्यवस्था कोलमडून पडलेली आहे, उजाडता (desolation) पसरली आहे तेथेच विराटतेचा साक्षात्कार होतो. अर्थात अशा दृश्यात प्रचंडता आणि शक्ती यांचे दर्शन व्हायला हवे. असे असल्यामुळे निसर्गातील सौंदर्य आपल्या दृष्टीने जितके महत्त्वाचे व फलदायी आहे तितकी निसर्गातील विराटता महत्त्वाची व फलदायी नाही. (Hence we see that the concept of the sublime in nature is far less important and rich in consequences than that of its beauty) निसर्गसौंदर्य महत्त्वाचे व फलदायी आहे कारण त्यावरून निसर्ग आपल्या ज्ञानशक्तींना अभिमुख आहे याची साक्ष पटते. सबंध निसर्गाच्या समष्टीचा शोध घ्यायला निघालेल्या वैज्ञानिकाच्या दृष्टीने अशी साक्ष पटणे अगत्याचे आहे. कांट पुढे म्हणतो की विराटतेच्या दर्शनाने निसर्गात हेतुपूर्णता आहे असे जाणवत नाही; विराटतेच्या दर्शनाने निसर्गाशी संबंधित नसलेल्या एका निराळ्याच हेतुपूर्णतेची जाणीव आपल्या मनात निर्माण होते. (It gives on the whole no indication of anything final in nature itself, but only in the possible *employment* of our intuitions of it in inducing a feeling in our own selves of a finality quite independent of nature.) निसर्गसौंदर्याबद्दल विचार करताना आपली भिस्त आपल्या बाहेर असलेल्या निसर्गावर असते. कारण सौंदर्यानुभवात निसर्ग आपल्या ज्ञानशक्तींना अभिमुख झालेला दिसायला हवा असतो. परंतु विराटतेबद्दल विचार करता ती निसर्गावर अवलंबून नसून आपल्याच मनावर अवलंबून आहे असे जाणवते. कारण निसर्गाच्या दर्शनात जी विराटता जाणवते ती आपल्या मनातून तेथे संक्रांत झालेली असते. (For the beautiful in nature we must seek a ground external to ourselves, but for the sublime one merely in ourselves and the attitude of mind that introduces sublimity into the representation of nature.)

२४. विराटतेच्या अनुभवाच्या वेगवेगळया बाजूंचा अभ्यास कसा करायचा ? याविषयी कांट म्हणतो की ज्या पद्धतीचा अवलंब आपण सौंदर्यानुभवाच्या विश्लेषणासाठी केला त्याच पद्धतीचा अवलंब येथेही करता येईल. सौंदर्यविधान व विराटतेविषयीचे विधान





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

दोन्हीही बाहेरच्या जगातील वस्तुस्थितीविषयीची विधाने नव्हेत. ती दोन्ही आपल्या संवेदनेविषयीची– आपल्याला मिळालेल्या आनंदाविषयीची– विधाने आहेत. दोन्ही ठिकाणी निश्चित संकल्पना वापरलेल्या नसतात. परंतु सौंदर्यविधानासारखे विराटतेविषयीचे विधानही सर्वमान्य असते; ज्या गोष्टीच्या अवलोकनाने विराटतेविषयीचे विधान स्फुरले त्या गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वासंबंधी आपण बेफिकीर असतो; आपल्या मनःशक्तींच्या दृष्टीने हेतुपूर्ण असणे या संकल्पनेचा दोन्ही ठिकाणी संबंध असतो; विराटतेमुळे होणारा आनंद प्रत्येकास मिळालाच पाहिजे असा आनंद असतो असे सर्व दाखवावे लागेल. म्हणजे विराटतेच्या अनुभवाचे तार्किक विश्लेषण सौंदर्यानुभवाच्या विश्लेषणापेक्षा वेगळे असणार नाही. (या वाक्यात असे म्हटले आहे की हेतूपूर्णतेची संकल्पना सौंदर्य व विराटता या दोन्हींच्या संदर्भात महत्त्वाची आहे. पण विराटतेच्या अनुभवात निसर्गातील हेतुपूर्णतेचा अनुभव येत नाही असे कांटने आधीच सांगितले आहे. तेव्हा या दोन मतात मेळ कसा घालायचा ? विराटतेच्या निसर्गातील हेतुपूर्णतेचा अनुभव येत नाही हे खरे. विराटतेचे दर्शन माणसाच्या बौद्धिक आकांक्षा असफलच करतात; परंतु व्यवस्थापन कोलमडून पडल्याचा जो अनुभव विराटतेत येतो त्यामुळे आपल्या मनात विशिष्ट हालचाली सुरू होतात, व त्यायोगे आपल्याला एका वेगळ्याच, निसर्गाशी संबंध नसलेल्या, हेतुपूर्णतेची जाणीव होते असे कांटने म्हटले आहे. आणि म्हणून सौंदर्य व विराटता या दोन्हींच्या संदर्भात हेतुपूर्णतेची संकल्पना महत्त्वाची आहे असे कांट म्हणतो असे वाटते.)

विराटतेच्या विश्लेषणात आपल्याला एका नव्या विभाजनाची जरूरी भासते; हे विभाजन सौंदर्याच्या विश्लेषणात आवश्यक नव्हते. हे विभाजन केल्यास संख्यात्मक मोठेपणावर आधारलेली विराटता (The mathematically sublime) व शक्तीच्या प्रचंडतेवर आधारलेली विराटता (the dynamically sublime) अशा दोन प्रकारच्या विराटता आहेत हे लक्षात येते.

सौंदर्याच्या अनुभवात मन विश्रांत अवलोकनाच्या (restful contemplation) स्थितीत असते. उलट विराटतेच्या अनुभवात विराटतेच्या दर्शनामुळे आपल्या मनात एक प्रकारची हालचाल सुरू होते, व त्यामुळे मन विश्रांत नसते. ही हालचाल आपल्या मनाच्या दृष्टीने हेतुपूर्ण असली पाहिजे कारण तिच्यामुळे आपल्याला आनंद मिळतो. म्हणजे या हालचालीचा (व विराटतेचा) संबंध आपल्या ज्ञानशक्तीशी किंवा आपल्या इच्छाशक्तीशी येत असला पाहिजे. अर्थात सौंदर्य व विराटता या दोन्हीत हेतुपूर्णता असली तरी प्रत्यक्ष हेतूचा अभाव असतो. व सुंदर किंवा विराट गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर आपला आनंद अवलंबून नसतो. वर उल्लेखिलेली हेतुपूर्णता जाणवते यात शंका नाही. पण ती केवळ आपल्यापुरती खरी आहे असे मानावे लागते. तिच्यामागे प्रत्यक्षात काही हेतु आहे असे मात्र मानता येत नाही. त्याचप्रमाणे दोन्ही ठिकाणी (सौंदर्यात व विराटतेत) ज्या गोष्टीचे आपण अवलोकन करीत असतो तिच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाविषयी आपण उदासीन असतो. दोन्ही प्रकारच्या विराटतेच्या अनुभवात कोणत्या तरी दृश्याचा कल्पनाशक्तीवर झालेला परिणाम (affection of the imagination) महत्त्वाचा असतो. जेव्हा या परिणामाचा संबंध ज्ञानशक्तीशी येतो. तेव्हा संख्यात्मक मोठेपणावर आधारलेली विराटता निर्माण होते; व जेव्हा त्याचा संबंध इच्छाशक्तीशी येतो तेव्हा शक्तीच्या प्रचंडतेवर आधारलेली विराटता निर्माण होते.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रा. शं. हि. केळशीकर

ऑगस्ट कॉम्ट – (पूर्वार्ध)

१ जीवनचरित्र

प्रत्यक्षार्थवादाचा पुरस्कर्ता

विसाव्या शतकात पाश्चात्य तत्त्वज्ञानास आश्चर्यकारक वळण लागले. एकीकडे विज्ञानाचे वर्चस्व वाढत गेले आणि दुसरीकडे अध्यात्मशास्त्राचे (Metaphysics) महत्त्व ओसरत गेले. तर्कप्रधान, बुद्धिनिष्ठ अध्यात्मशास्त्राच्या मर्यादा उत्तरोत्तर अधिकाधिक ठळक स्वरूपात विशद करण्यात आल्या. इतकेच नव्हे तर कित्येकदा अध्यात्मशास्त्राचे अस्तित्वही मुळात नाकारण्यात आले. आधुनिक पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाला अशा प्रकारचे जे वैशिष्टयपूर्ण वळण लागले त्याला एकोणिसाव्या शतकातल्या काही वैचारिक प्रवृत्ती कारणीभूत झाल्या. त्यांपैकी एक प्रवृत्ती म्हणजे प्रत्यक्षार्थवादी अथवा "पॉझिटिव्हिस्ट" विचारसरणी होय. या प्रत्यक्षार्थवादी विचारसरणीचा अग्रगण्य पुरस्कर्ता म्हणून कॉम्ट याचे नाव सुप्रसिद्ध आहे.

ऑगस्ट कॉम्ट हा गेल्या शतकातला एक अतिशय प्रभावशाली फ्रेंच तत्त्वज्ञानी होता. त्याने विज्ञानाची थोरवी मान्य करून, अध्यात्मशास्त्रास कनिष्ठ प्रतीचे स्थान देणारे प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञान रचले. त्याचसोबत त्याने आधुनिक विज्ञाननिष्ठ अशा समाजशास्त्राचा पाया रचला आणि त्याद्वारे एकंदर मानव्यविद्यांच्या अभ्यासाला जोराची चालना दिली. तसेच, "मानवतेचा धर्म" नामक एका नव्या धर्माच्या प्रस्थापनेसाठी अविश्रांत परिश्रम करून त्याने पाश्चात्य जगातल्या सामाजिक सुधारणेच्या कार्यालाही सक्रिय हातभार लावला.

बाळपणातली परिस्थिती

कॉम्टचा जन्म दक्षिण फ्रान्समध्ये मॉंटपेलियर येथे दिनांक १९ जानेवारी १७९८ रोजी झाला. त्याचे आईवडील रोमन कॅथॉलिक पंथाचे अनुयायी होते. ते श्रद्धाळू, धर्मभीरू आणि शिस्तप्रिय होते. आकाशस्थ देवावर तसेच सिंहासनस्थ राजावर त्यांचा नितान्त विश्वास होता. त्यांनी आपल्या मुलाला अत्यंत कडक शिस्तीत वाढविले. त्याचा परिणाम मात्र त्यांना अनपेक्षित असाच घडून आला. वयाच्या तेराव्या वर्षीच कॉम्टला प्रचलित धर्मविषयक कल्पनांचा वीट आला. त्याचा देवाच्या अस्तित्वावरील विश्वास उडाला. भिन्न धर्मपंथीयामधली भांडणे त्याला निरर्थक वाटू लागली. त्याचप्रमाणे त्याला राजेशाहीचीदेखील वैगुण्ये जाणवू लागली. राजेशाहीला विरोध करणाऱ्या रिपब्लिकन पक्षाची मते त्याला पटू लागली.

त्याच सुमारास त्याचे आपल्या मातापित्यांशी व भावंडांशी असलेले संबंध बिघडले. त्याच्या आईची त्याच्यावर पुष्कळ ममता होती. परंतु आपल्या बुद्धिमान मुलाच्या स्वभावाचा तिला कधी ठाव लागला नाही. आपल्या मुलाचे मन जिंकण्याचा तिने परोपरीने प्रयत्न केला. पण त्यात तिला फारसे यश आले नाही. त्याचे वडील वारंवार आजारी पडत. त्याच्याविषयी त्याला कधी आदर वाटला नाही. त्याच्या बहिणीला उन्मादाचे झटके येत. तिच्याविषयी त्याला कधी आस्था वाटली नाही. पुढे आपले उच्च शिक्षण पुरे करण्यासाठी तो जेव्हा दुसऱ्यांदा पॅरिसला गेला तेव्हा त्याने आपल्या घराकडे कायमचीच पाठ फिरविली. शिक्षण संपविल्यावर त्याने बरेच दिवस पॅरिसमध्ये एकांतवासात काढले. परंतु मॉंटपेलियर येथील आपल्या मातापित्यांकडे त्याने परत धाव घेतली नाही.

कॉम्टला बाळपणात जे धार्मिक शिक्षण मिळाले ते सारेच वाया गेले असे मात्र म्हणता येणार नाही. मोठेपणी त्याने विज्ञानास शरण जाऊन, ख्रिश्चन धर्माची शिकवण, पंथीय मते, आणि ईश्वराची कल्पना ही सारी झुगारून दिली खरी. परंतु मानवी हृदयातल्या गूढ धर्मभावनेला त्याने कधीही तुच्छ





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

लेखले नाही. नैतिक शुद्धाचरणाचे महत्त्व त्याने अखंड प्रतिपादन केले. अत्युत्कृष्ट समाजरचनेचे जे चित्र त्याने मनाशी रेखाटले होते त्यात त्याने मानवतेच्या "धर्मा"ला महत्त्वाचे स्थान दिले होते. इतकेच नव्हे तर, कॅथॉलिक पंथात ज्याप्रमाणे धर्मगुरूंचा एक प्रभावशाली वर्ग असतो त्याचप्रमाणे आदर्श समाजात चारित्र्यसंपन्न विज्ञानवेत्त्यांचा एक मान्यवर वर्ग असलाच पाहिजे असे मत त्याने मांडले होते. त्याचप्रमाणे जरी पंथीय धर्ममते त्याला सर्वतोपरी नापसंत होती तरी प्रॉटेस्टंट पंथावर त्याने जितकी प्रखर टीका केली तितकी कॅथॉलिक पंथावर केली नाही, हे विचारात घेण्यासारखे आहे.

कॉम्टचे वडील जिल्ह्याच्या रेव्हेन्यू ऑफिसात क्लार्क म्हणून नोकरीला होते. साहजिकच त्यांची आर्थिक परिस्थिती विशेष समाधानकारक नव्हती. खुद्द ऑगस्ट कॉम्टलादेखील त्याच्या आयुष्यात आर्थिक अडचणींचा काच नेहमीच जाणवत राहिला. विशेषतः त्याच्या स्वभावात जो स्पष्टवक्तेपणा भरलेला होता त्यामुळे त्याचे पुष्कळ आर्थिक नुकसान झाले. गुणवान लोकांविषयी आदर व्यक्त करावयास तो केव्हाही तत्पर असे. परंतु सत्तेपुढे त्याने मस्तक झुकविले नाही. अधिकारारूढ व्यक्तींचा त्याने मुलाहिजा ठेवला नाही. या फटकळपणामुळे त्याला आर्थिक आपत्तीत दिवस कंठावे लागले. सुदैवाने जे एस्. मिल, लित्रे आदि त्याच्या चाहत्यांनी त्याला वेळोवेळी मदत केली. त्यांच्या मदतीचा हात जर नसता तर कॉम्टवर कोणता भयंकर प्रसंग गुदरला असता याची कल्पनाच करवत नाही.

बुद्धिमत्ता व अन्य स्वभावगुण

कॉम्टची अलौकिक बुद्धिमत्ता त्याच्या विद्यार्थी जीवनातच दिसून आली. शालेय शिक्षण आटोपल्यावर, उच्च शिक्षणासाठी पॅरिस येथील प्रसिद्ध पॉलिटेक्नीक स्कूलमध्ये प्रवेश मिळविण्यासाठी जी परीक्षा द्यावी लागत असे त्या परीक्षेत त्याने नेत्रदीपक यश मिळविले. आपल्या गटातल्या उमेदवारांत त्याने पहिला क्रमांक पटकावला. तथापि त्याचे वय लहान असल्याकारणाने त्याला पॉलिटेक्नीकमध्ये ताबडतोब प्रवेश मिळाला नाही. त्यासाठी त्याला एक वर्ष थांबावे लागले. पॉलिटेक्नीकमध्ये प्रवेश मिळाल्यावर त्याला तेथे उत्तम प्रकारचे उच्च शिक्षण मिळाले. उत्कृष्ट शिक्षकांचे मार्गदर्शन लाभून, त्याला विज्ञानशास्त्रांची गोडी लागली. विशेषतः गणितशास्त्र, पदार्थविज्ञान आणि रसायनशास्त्र या विषयांत त्याने उल्लेखनीय प्राविण्य मिळविले.

विद्यार्थीदशेत कॉम्टच्या बुद्धिमत्तेप्रमाणे त्याचे इतरही स्वभावविशेष प्रकर्षाने प्रकट झाले. पॉलिटेक्नीक स्कूलमध्ये एकदा त्याच्या वर्गावर एक प्राध्यापक व्याख्यान द्यावयास येऊ शकले नाहीत; तेव्हा त्यांच्या गैरहजेरीत कॉम्टने पुढे होऊन वर्गावर तास घेतला आणि नियुक्त विषयावर आपल्या वर्गमित्रांसमोर एक अस्खलित व्याख्यान दिले.

पण निकृष्ट शिक्षकांबद्दलचा आपला अनादर व्यक्त करावयासही त्याने मागेपुढे पाहिले नाही. एके दिवशी एका प्राध्यापक महाशयांनी वर्गावर पाठ घेताना, खुर्चीवर बसल्यावसल्या आपल्या समोरील टेबलावर पाय पसरले. पाठ्यपुस्तकातील एक विशिष्ट पाठ मोठ्याने वाचावयाची त्यांनी आपल्या विद्यार्थ्यांना आज्ञा फर्माविली. कॉम्टवर जेव्हा पाठ वाचावयाची पाळी आली तेव्हा त्यानेदेखील आपल्या समोरील टेबलावर पाय पसरून वाचावयास सुरुवात केली. शिक्षकांनी रागाने जाब विचारला तेव्हा त्याने उत्तर दिले, "सर, विद्यार्थ्यांनी गुरुजींचा आदर्श अनुसरला पाहिजे असे मी मानतो; आणि म्हणून मी आज आपले उदाहरण गिरविले."

पॉलिटेक्नीकमधल्या हुशार विद्यार्थ्यांना सामान्य प्रतीच्या अकार्यक्षम अध्यापकांबद्दल आदर वाटणे शक्यच नव्हते. कॉम्टच्या नेतृत्वाखाली त्यांनी अशा अकुशल अध्यापकांविरुद्ध तक्रारी नोंदविल्या; इतकेच नव्हे तर निदर्शनेही केली. परंतु त्यांच्या चळवळीचा भलताच परिणाम झाला आणि त्यांच्या शिक्षणावर संक्रान्त आली. बेशिस्त वर्तनाबद्दल विद्यार्थ्यांवरच ठपका ठेवण्यात आला आणि पॉलिटेक्नीक बंद करण्यात आले. सर्व विद्यार्थ्यांना सक्तीने आपापल्या घरी जावे लागले. कॉम्टसारख्या बुद्धिमान विद्यार्थ्यांच्या अध्ययनात यामुळे नाहक खंड पडला आणि त्यांचे बरेच नुकसान झाले.





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

पॉलिटेक्नीकमधले वैचारिक वातावरण :

ते पॉलिटेक्नीक स्कूल सार्वजनिक पैशातून, म्हणजेच मुख्यतः सरकारी अनुदानावर, चालविण्यात येत होते. ज्यांची आर्थिक परिस्थिती चांगली नव्हती अशा विद्यार्थ्यांना तेथे नादारी व अन्य मदत मिळत असे. हुशार पण गरीब असलेल्या विद्यार्थ्यांना उच्च शिक्षण घेण्याची तेथे चांगलीच सोय होती. कॉम्टसारख्या विद्यार्थ्यांना तेथे शिक्षण घेणे हे एक वरदानच होते. तेथले काही प्राध्यापक खरोखरीच विद्वान आणि व्यासंगी होते. तेथले एकंदर वातावरण पुरोगामी विचारांनी भारावलेले होते. नव्या क्रांतिकारक शोधांचा आणि उपपत्तींचा तेथे मुक्त मनाने परामर्श घेण्यात येत असे. नव्या विचारांचा तेथल्या विद्यार्थ्यांना आपोआप परिचय होत असे. सारांश, पॉलिटेक्नीक स्कूल हे त्याकाळी फ्रान्समध्ये पुरोगामी विचारांचे एक केंद्र बनले होते.

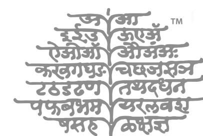
फ्रेंच राज्यक्रांती, तसेच नेपोलियन बोनापार्टने फ्रान्सदेशाच्या शत्रूंशी चालविलेला मुकाबला, या गोष्टींना पॉलिटेक्नीकमधल्या विचारवंतांची पूर्ण सहानुभूती होती. नेपोलियन जेव्हा एल्बा येथून सुटून फ्रान्समध्ये परत आला तेव्हा पॉलिटेक्नीक स्कूलच्या विद्यार्थ्यांनी त्याचे अभिनंदन करून त्याला आपल्या सह्यांनिशी एक निवेदन सादर केले. त्यात त्यांनी देशसेवेसाठी आणि देशरक्षणासाठी पडेल ते काम करावयाची तयारी दर्शविली. हे निवेदन तयार करून नेपोलियनच्या हाती देण्याच्या कामी कॉम्टनेच पुढाकार घेतला होता.

परंतु दुर्दैवाने नेपोलियनचा अल्पावधीतच पाडाव झाला, आणि फ्रान्समध्ये बूर्बान राजाची राजवट प्रस्थापित झाली. त्या राजांना पॉलिटेक्नीक स्कूलमधल्या पुरोगामी लोकांची विचारसरणी नापसंत होती. म्हणून त्यांनी विद्यार्थी बेशिस्त बनले आहेत, या सबबीवर पॉलिटेक्नीक स्कूल बंद करून टाकले; आणि सर्व विद्यार्थ्यांना आपापल्या घरी जावयाची सक्ती केली.

धडपडीचे जीवन

पॉलिटेक्नीक बंद पडल्याकारणाने कॉम्टने काही काळ आपल्या गावी निष्क्रियतेने घालविला. परंतु अध्ययनासाठी आतुरलेले त्याचे मन काही स्वस्थ बसेना. म्हणून वर्षभराच्या आतच, आईवडिलांचे अनुमोदन नसतानाही तो पॅरिसला परत गेला, आणि तेथे आपले उच्च शिक्षण पुरे करण्याच्या प्रयत्नास लागला. एकीकडे आपले विद्यार्जन चालू ठेवून, दुसरीकडे आपला चरितार्थादींचा खर्च भागविण्यासाठी तो खाजगी शिकवण्या करू लागला. त्याने बेंजामिन फ्रँकलिन या तत्कालीन थोर अमेरिकन सत्पुरुषाचे उदाहरण आपल्या डोळ्यापुढे ठेवले. बेंजामिन फ्रँकलिन हा अत्यंत बिकट परिस्थितीतून वर आलेला, सूज्ञ आणि विद्वान पुरुष होता. कॉम्टच्या नजरेत तो आधुनिक काळातील प्रति–सॉक्रेटीस होता. या आधुनिक सॉक्रेटिसाच्या पावलावर पाऊल टाकून आपणही ज्ञान व शहाणपण कमाविले पाहिजे असा कॉम्टने आपल्या मनाशी निश्चय केला. "फ्रँकलिनने वयाच्या पंचविसाव्या वर्षी पूर्णपणे शहाणे होण्याची योजना मनात आखली आणि ती नेटाने तडीला नेली. मी त्याचाच कित्ता गिरविण्याचे धाडस करीत आहे. पण मला अजून विसावे वर्षही लागलेले नाही," असे त्याने एके ठिकाणी लिहून ठेवले आहे. मनात ठरविलेल्या निर्धाराच्या तोडीचे त्याने प्रयत्नही केले आणि आपले उच्च शिक्षण तशा अडचणीच्या परिस्थितीतही पूर्ण केले.

शिक्षण संपल्यावर अमेरिकेस जाण्याचा विचार त्याच्या मनात घोळू लागला. परंतु अमेरिकेत जाऊन स्थायिक झालेल्या त्याच्या एका मित्राने त्याला त्याच्या विचारापासून परावृत्त केले. त्या मित्राने आपल्या पत्रांत तेथली सत्य परिस्थिती वर्णन केली की, "येथे फक्त व्यवहारकुशल, धोरणी अथवा बिलंदर लोकांचाच निभाव लागतो. पुस्तकी पांडित्याची येथे धडगत लागत नाही. बौद्धिक प्रगतीच्या मागे धावणाऱ्या तुझ्यासारख्या तरुणाचा येथे मुळीच टिकाव लागणार नाही." हे अर्थातच तत्कालीन अमेरिकेचे चित्र आहे. त्यात अतिशयोक्ती असण्याचाही संभव आहे. ते कसेही असो; पण आपल्या मित्राचे वरील आशयाचे पत्र वाचल्यावर कॉम्टने आपला अमेरिकेस जाण्याचा विचार सोडून दिला. त्याला फ्रान्समध्येच रहावे लागले हे एकापरीने





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

त्याच्या फायद्याचेच ठरले. फ्रान्समध्ये राहून त्याला जे कार्य करता आले ते तो जर अमेरिकेस गेला असता तर कदाचित त्याच्या हातून घडलेच नसते.

सेंट सिमॉन्‌शी परिचय

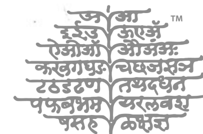
सन १८१८ च्या सुमारास कॉम्टचा दि काउंट ऑफ सेंट सिमॉन् नावाच्या एका जातिवंत विचारवंताशी परिचय झाला; आणि तो सिमॉन्‌कडे त्याचा खाजगी चिटणीस म्हणून राहिला. सिमॉन् हा कॉम्टपेक्षा वयाने पुष्कळच मोठा होता आणि त्याचे विचारही अत्यंत प्रगल्भ होते. तो समाजवादाचा पुरस्कर्ता होता. समाजाच्या एकंदर संपत्तीचा आणि साधनसामग्रीचा उपयोग एकंदर जनतेच्या गरजा भागविण्यासाठी करता आला पाहिजे अशी त्याची विचारसरणी होती. त्याच्याशी झालेली ओळख ही कॉम्टच्या जीवनातली एक क्रांतिकारक घटना ठरली. त्या दोघांच्या विचारांत आणि दृष्टीकोनात बरेचसे साम्य होते आणि म्हणून तरुण कॉम्टच्या मनावर वयस्कर सिमॉनच्या विचारांचा प्रभाव पडणे हे साहजिकच होते.

सामाजिक समस्यांचा शास्त्रीय दृष्टिकोनातून ऊहापोह करण्याची आवश्यकता आणि शक्यता कॉम्टला सिमॉनच्या सहवासातच पटत गेली. सिमॉन्‌ची प्रज्ञा एखाद्या द्रष्टयापुरुषासारखी होती. त्याला वारंवार नवे विचार आणि नव्या कल्पना सुचत. त्या त्याच्या संभाषणात प्रकट होत आणि कॉम्टच्या कानावर पडत. त्यामुळे कॉम्टच्या मनाला सतत स्फूर्ति मिळत गेली. कोणत्याही प्रश्नाचे पद्धतशीर आणि सखोल विवेचन करण्याची त्याला जात्याच गोडी होती. अशा प्रकारचे विवेचन करण्याची संधि त्याला सिमॉनच्या सहवासात अखंड मिळत गेली. त्याच्या एकंदर तत्त्वज्ञानाला सामाजिक सुधारणेची दिशा मिळवून देण्याचे कार्य सिमॉनने केले, असे म्हटल्यास त्यात फारशी अतिशयोक्ती होणार नाही. "ज्ञान हे जीवनोपयोगी असले पाहिजे. ज्ञानाने जीवनाचे प्रश्न सोडविता आले पाहिजेत. तत्त्वज्ञानाने जीवनाकडे पाठ फिरविता उपयोगी नाही. उलट, तत्त्वज्ञानानेच सामाजिक जीवनाचा पाया रचला पाहिजे आणि अवघड सामाजिक समस्या सोडविण्याचा मार्ग दाखविला पाहिजे. नवसमाजाच्या निर्मितीला तत्त्ववेत्त्यांनी हातभार लावला पाहिजे. नवसमाजाची निर्मिती अर्थातच विज्ञानाच्या मदतीनेच केली पाहिजे. जुन्या पूर्वग्रहांना अथवा अंधश्रद्धांना शरण जाण्यात काहीच हशील नाही." इत्यादि विचार कॉम्टला सिमॉन्‌च्या तोंडून ऐकावयास मिळाले. सिमॉनच्या संभाषणात अशी मौलिक तत्त्वे सहज प्रकट होत. त्यांनी कॉम्टचे बौद्धिक भांडार निश्चितच समृद्ध झाले. परंतु सिमॉनशी संभाषण करताना, कॉम्टने केवळ श्रोत्याचीच भूमिका घेतली होती, असे मानण्याचे कारण नाही. कॉम्ट स्वतः अव्वल दर्जाचा विचारवंत होता आणि त्याचा व्यासंगही दांडगा होता. आपणास पटलेल्या सिद्धान्तांचा माहितीपूर्ण विस्तार करण्याचे अलौकिक बुद्धिसामर्थ्य त्याच्या ठिकाणी होते. सिमॉनला त्याच्या लेखनकार्यात कॉम्टची पुष्कळच मदत झाली यात तिळमात्र संशय नाही.

सिमॉनच्या सहवासात कॉम्टच्या आयुष्याची सहा वर्षे लोटली. परंतु सन १८२४ च्या सुमारास त्या दोघात दुरावा निर्माण झाला. सिमॉनच्या एका ग्रंथासाठी कॉम्टने काही मजकूर लिहिला तो सिमॉनला आवडला नाही. या तात्कालिक कारणावरून त्या दोघात मतभेद उत्पन्न झाले; आणि त्यांचे स्नेहसंबंध कायमचे तुटले.

कॅरोलिन मॉसिनशी विवाह :

१८२५ साली कॉम्टचे कॅरोलिन मॉसिन नावाच्या मुलीवर मन जडले. या प्रेमापोटी झालेल्या विवाहाची आणि तदनंतरच्या वैवाहिक जीवनाची कथा विलक्षणच आहे. कॅरोलिन ही पॅरिसमधली एक अनाथ मुलगी होती. ती शिवणकाम करून, आणि क्वचित अनैतिक व्यवसायाच्या मार्गानेही, आपले पोट भरीत असे. सिमॉनशी संबंध तुटल्यानंतरच्या काळात कॉम्ट हा एकलकोंडाच रहात होता. त्यांची कॅरोलिनशी केवळ योगायोगाने गाठ पडली. लवकरच त्या दोघांच्या परिचयाचे प्रीतीत रूपांतर झाले; आणि कॉम्टने धार्मिक विधींना सर्वस्वी फाटा देऊन तिच्याशी साध्या पद्धतीने लग्न लावले. हा प्रकार जेव्हा त्याच्या मातापित्यांना कळला तेव्हा त्यांनी





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

तीव्र नापसंती व्यक्त केली. परंतु कॉम्टने त्यांच्या विरोधाची यत्किंचितही दखल घेतली नाही.

कॅरोलिनचे कॉम्टवर जीवापाड प्रेम होते. परंतु लवकरच त्यांच्या वैवाहिक जीवनात अडचणींचे डोंगर उभे राहिले. कॉम्टची आर्थिक परिस्थिती सदाचीच ओढगस्तीची होती. त्याला नियमित पगाराची नोकरी नव्हती. लेखन आणि शिकवण्या यांच्या बळावर होणारी त्याची प्राप्ती बेताचीच होती. ती त्या दोघांच्या प्रपंचाला पुरी पडत नसे. अर्थ-प्राप्तीसाठी कॉम्टने अन्य काही तरी धडपड करावी, असा कॅरोलिन त्याच्यामागे सारखा लकडा लावीत असे. त्यामुळे तो वैतागत असे. तिने प्रपंचाप्रीत्यर्थ पैशाचा प्रश्न उपस्थित केला की त्याच्या तत्त्व-चिंतनात आणि लेखनकार्यात अडथळा येत असे. त्यामुळे त्याचा राग अनावर होत असे. घरची आर्थिक परिस्थिती अगदीच डबघाईस आली की द्रव्यप्राप्तीसाठी कॅरोलिन ही आपल्या विवाहपूर्व काळातल्याप्रमाणे अनैतिक मार्गाकडे वळत असे. त्यामुळे कॉम्ट अस्वस्थ होत असे. सारांश, त्यांचे वैवाहिक जीवन फारसे सुखी झाले नाही. इतकेच नव्हे तर वर्षभराच्या आतच कॉम्टला असह्य मानसिक त्रास होऊन मानसिक विकृती जडली. तो अक्षरशः वेडा झाला. आणि आश्चर्याची गोष्ट अशी की कॅरोलिननेच त्याची त्या भयंकर आजारात शुश्रूषा केली. आणि त्याला आजारातून उठण्यास मदत केली.

मानसिक आजार :

इ. स. १८२६ साली कॉम्टने आपले तत्त्वज्ञानविषयक नवे विचार मांडण्यासाठी एक व्याख्यानमाला सुरू केली. त्याच्या व्याख्यानांना चांगलाच प्रतिसाद मिळाला. ती व्याख्याने ऐकावयास विज्ञानाच्या क्षेत्रातले अनेक प्रतिष्ठित, सुविद्य लोक येत. परंतु दुर्दैवाने ती व्याख्याने मध्येच बंद करावी लागली. कारण कॉम्टला वेड लागले. तत्त्वचिंतनाचा त्याच्या मनावर अतिरिक्त ताण पडल्याकारणाने, तद्वतच कौटुंबिक जीवनातल्या आर्थिक दुरवस्थेने संत्रस्त झाल्याकारणाने, त्याचे मनःस्वास्थ्य पूर्णपणे भग्न झाले. त्याला बुद्धिभ्रंश झाला; आणि म्हणून त्याची विद्वत्तापूर्ण व्याख्याने मध्येच स्थगित करावी लागली.

आजाराच्या ऐन भरात असताना त्याने आत्महत्या करण्याचाही प्रयत्न केला. एके दिवशी, वेडाच्या झटक्यात, सियेन नदीच्या पात्रात त्याने अक्षरशः उडी टाकली. सुदैवाने कोणीतरी वेळीच धाव घेऊन त्याला पाण्याबाहेर काढले आणि त्याचा प्राण वाचविला. असो. त्याच्या आजारात कॅरोलिनने त्याची जी अत्यंत निष्ठेने शुश्रूषा केली तिला यश आले आणि कॉम्ट हा लवकरच पूर्णपणे बरा झाला.

कॉम्टला बुद्धिभ्रंश झाला होता त्या काळात एक चमत्कारिक घटना घडली. त्याच्या आजाराचे वर्तमान ऐकून त्याचे आईवडील धावत आले. आपल्या मुलाने धर्म अजिबात सोडला म्हणून त्याच्यावर ही आपत्ती आली असे त्याच्या धर्मभोळ्या आईच्या मनाने घेतले. आणि म्हणून तिने आपल्या मुलाचा कॅरोलिनशी पुनश्च रीतसर धार्मिक पद्धतीने विवाह उरकून घेतला. प्रकार काय घडत आहे याची वेड्या कॉम्टला तर शुद्धच नव्हती; आणि कॅरोलिनने होत असलेल्या गोष्टीला यत्किंचितही विरोध केला नाही. तिने आपल्या सासूसासऱ्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे विवाहाचे सारे धार्मिक विधी यथासांग होऊ दिले.

परंतु त्या दोघांच्या वैवाहिक जीवनाला स्थैर्य अथवा स्वास्थ्य लाभावयाचे नव्हते. आजारातून उठल्यानंतर कॉम्ट पुनश्च आपल्या बौद्धिक व्यवसायात मग्न झाला. पुनश्च त्याच्या वैवाहिक जीवनात अडचणी उपस्थित झाल्या. परिस्थिती निकरास गेली. त्याचे आपल्या पत्नीशी पटेनासे झाले. अखेर काडीमोड घेऊन, ती दोघे एकमेकांपासून विभक्त राहू लागली. परंतु सांगण्याजोगी गोष्ट अशी की कॅरोलिनला त्यानंतरही कॉम्टविषयी आस्था वाटत राहिली. त्या दोघांचे वैवाहिक जीवन एकंदरीत असफलच झाले. परंतु तिचे त्यावरील प्रेम कधीही ढळले नाही.

ग्रंथलेखन

सन १८३० ते १८४२ या बारा वर्षांच्या काळात कॉम्टने "A Discontese on Positive





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

Philosophy (प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाचे विवरण) या आपल्या तत्त्वज्ञानविषयक प्रमुख ग्रंथाचे सहा खंड लिहून प्रसिद्ध केले. ग्रंथलेखन करण्याच्या कामात तो सिद्धहस्त होता. ग्रंथलेखन करण्याची त्याची पद्धतीही लक्षणीय होती. ग्रंथाच्या त्या त्या प्रकरणात अथवा परिच्छेदात कोणता मजकूर लिहावयाचा हे ठरविण्यासाठी तो एकटाच दूरवर फिरावयास जात असे. त्याची स्मरणशक्ती दांडगी असल्याकारणाने त्याने आपल्या मनात योजून ठेवलेला मजकूर त्याच्या आठवणीत दीर्घ काळ सहज रहात असे. अशाप्रकारे लिहावयाच्या मजकुरासंबंधी तो चिंतन आणि मनन करीत असे. ते संपले की मग ठरविलेला मजकूर लिहून काढण्यासाठी तो हाती लेखणी धरीत असे. आणि समोरच्या कागदावर तो मनातले विचार विलक्षण शीघ्र गतीने लिहून काढीत असे. आपले लेखन कसे होत आहे ? आपल्या विचारांची अभिव्यक्ती सुस्पष्ट रीतीने होत आहे की नाही ? या गोष्टीची तो मुळीच फिकीर करीत नसे. त्यामुळे त्याच्या लिखाणात लालित्य आणि सुबोधता ही वेताचीच आढळून येते. उलट अनेक ठिकाणी क्लिष्टता आणि पुनरुक्तीचा दोष प्रत्ययास येतो. तथापि त्याची लेखनशैली एकंदरीत आवेशपूर्ण आणि परिणामकारक होती यात शंका नाही.

आपल्या नव्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रसारासाठी कॉम्ट अधूनमधून व्याख्याने देत असे. त्याचे वक्तृत्व बऱ्यापैकी असल्याकारणाने त्याची व्याख्याने ऐकावयास अनेक लोक येत. परंतु या संदर्भात त्याच्या एका व्यवहारदक्ष मित्राने त्याला जी प्रेमाची सूचना दिली ती सांगण्यासारखी आहे. "ऑगस्ट, तू आपल्या व्याख्यानात नव्या विचारांची मुक्त हस्ताने उधळण करतोस. असे करणे एका दृष्टीने बरे नव्हे. यात तुझे खरे म्हणजे नुकसानच आहे. कारण, तुझ्या नव्या कल्पना लोकांच्या कानावर पडतात आणि दूरवर पसरतात हे जरी खरे असले तरी, काही लबाड लोक तुझ्या कल्पना चोरतात आणि त्या कल्पना आपल्याच आहेत असा आव आणतात. ते लोक तुला तुझ्या नव्या कल्पनांबद्दल मुळीच श्रेय देत नाहीत. हे तुझे नकसानच नव्हे काय ? तुला आपल्या नवविचारांवरील मालकीहक्क शाबूत ठेवावयास नको काय ? " मित्राने दिलेला हा सल्ला कितीही हिताचा असला तरी कॉम्टसारख्या हाडाच्या विचारवंताला आपल्या व्याख्यानात नवे विचार प्रकट न करण्याची दक्षता घेणे कितपत साधले असते याची वानवाच आहे.

आर्थिक विवंचना

आपल्या पहिल्या ग्रंथराजाचे लेखन करतेवेळी कॉम्टला पुष्कळ मानसिक त्रास सोसावा लागला. एक तर, वर सांगितल्याप्रमाणे, त्याचे वैवाहिक जीवन उध्वस्त झाले. शिवाय, त्याचे आपल्या प्रकाशकाशी भांडण होऊन त्याला कोर्टाची पायरी चढावी लागली. त्याचवेळी त्याने आपल्या ग्रंथात गणितविषयातील तत्कालीन तज्ञ मंडळींवर टीका केली. याचे त्याला प्रायश्चित्त भोगावे लागले. त्याच्या टीकेमुळे चिडलेल्या तज्ञ मंडळींनी त्याच्यावर सूड उगविला. विद्यापीठाच्या परीक्षेत कॉम्टची प्रतिवर्षी परीक्षक म्हणून नेमणूक होत असे. या नेमणुकीमुळे त्याला चांगलीच आर्थिक प्राप्ती होत असे. परंतु त्याने ज्यांना दुखावले त्या तज्ञ मंडळींनी त्याचे नाव परीक्षकांच्या यादीतून काढून टाकले. या योगे परीक्षकाचे काम, आणि उत्पन्नाचे एक महत्त्वाचे साधन, कॉम्टच्या हातून गेले.

कॉम्टची आर्थिक परिस्थिती अतिशय बिकट झाली. पॅरिस विद्यापीठात विज्ञानाचा इतिहास अथवा गणित या विषयाचे प्राध्यापकपद आपणास मिळेल, अशी त्याला आशा वाटत होती; परंतु ती फोल ठरली. प्राध्यापकपदास सर्वस्वी पात्र असूनही त्याला ते पद लाभले नाही. आणि नियमित उत्पन्नाचे कोणतेच साधन त्याच्या हाती राहिले नाही. परंतु सुदैवाची गोष्ट अशी की, त्याच्या त्या हलाखीच्या परिस्थितीत जे. एस. मिल, ग्रोट, लित्रे आदि त्याच्या हितचिंतकांनी त्याला शक्य त्या परीने आर्थिक साहाय्य केले आणि त्याला आपत्तीतून वाचविले.

क्लोतील्ड दि व्होक्स :

कॉम्टच्या जीवनाच्या उत्तरार्धात आणखी एक विलक्षण प्रेमप्रकरण उद्भवले. १८४५ साली त्याची

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

मादाम क्लोतील्ड दि व्होक्स नावाच्या देखण्या विवाहित स्त्रीशी ओळख झाली. ती स्त्री विवाहित असून देखील आपले जीवन एकाकी कंठीत होती. कारण तिच्या पतीला चोरीच्या आरोपावरून हद्दपारीची शिक्षा ठोठावण्यात आलेली होती. या क्लोतील्डने कॉम्टच्या जीवनात क्रांती घडवून आणली. मध्ययुगात डॅन्टे नामक सुप्रसिद्ध इटॅलियन कवीच्या जीवनात बीॲट्रीस नामक युवतीला जे स्फूर्तिदेवतेचे स्थान प्राप्त झाले होते तेच क्लोतील्डला कॉम्टच्या जीवनात प्राप्त झाले. तिच्या पतीला जरी जन्मठेपेची शिक्षा झालेली होती तरी तिला रोमन कॅथॉलिक धर्माच्या नियमांनुसार घटस्फोट मिळू शकत नव्हता. त्यामुळे कॉम्टशी तिचा घनिष्ट परिचय झाल्यावर, त्याच्याशी लग्न करावयास तिला धर्माची आणि कायद्याची परवानगी नव्हती. शिवाय, क्लोतील्ड ही अत्यंत धर्मपरायण आणि पापभीरु होती. विवाहबाह्य शरीरसंबंध तिला सर्वस्वी गर्हणीय वाटत असे. नीतिनियमांचे बाबतीत ती अतिशय दक्ष आणि खंबीर होती. सौंदर्याप्रमाणे तिला बुद्धिमत्तेचीही देणगी लाभलेली होती. त्यामुळे तिच्याशी संभाषण करणे कॉम्टला अत्यंत सुखावह वाटत असे.

दुर्दैवाने कॉम्टला तिचा सहवास दीर्घकाळ लाभला नाही. त्याची तिच्याशी ओळख झाल्यानंतर वर्ष-भराच्या आतच तिला देवाज्ञा झाली. तिच्या स्मृतीने कॉम्टच्या मनात कायमचे घर करून ठेविले. तिच्या व्यक्तिमत्त्वाचा आणि चारित्र्याचा त्याच्या आचार–विचारांवर अपूर्व परिणाम झाला. तिच्या आठवणीने तो वारंवार गहिवरून जात असे. दर बुधवारी तो स्मशानभूमीत जाऊन तिच्या समाधीवर फुले वहात असे. इतरदिवशी देखील घरी बसल्यावसल्या सकाळसंध्याकाळ तो नित्यनेमाने तिच्या स्मृतीला अत्यादराने अभिवादन करीत असे.

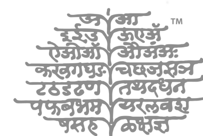
" मानवतेचा धर्म " :

क्लोतील्ड–प्रकरणानंतर कॉम्टचा दृष्टिकोन आमूलाग्र बदलला. पूर्वी तो विज्ञान आणि तर्कबुद्धी यांना अतोनात प्राधान्य देत असे. परंतु, इतउप्पर त्याच्या नजरेत, भावना आणि धर्म यांना अधिक महत्त्व प्राप्त झाले. मानवाला धर्मभावनेविना तरणोपाय नाही अशी त्याने आपल्या मनाशी खूणगाठ बांधली. तो धर्मास शरण गेला; परंतु ईश्वरास शरण गेला नाही. आपल्या मूळच्या विज्ञाननिष्ठेला अनुसरून त्याने देवदेवतांच्या जुन्या कल्पना झुगारून दिल्या होत्या; त्यांचा त्याने पुन्हा स्वीकार केला नाही. ईश्वराच्या जागी त्याने " मानवते"ची प्रतिष्ठापना केली. "मानवतेचा धर्म" नावाचा एक नवाच धर्म स्थापन करण्याचे त्याने मनात योजले.

विज्ञान हे मानवी जीवनाचे सारसर्वस्व होऊ शकत नाही. मानवप्राणी केवळ बुद्धिवादावर जगू शकत नाही. मनुष्याच्या सामाजिक जीवनाला धार्मिक आणि नैतिक मूल्यांचे अधिष्ठान असणे अत्यावश्यक आहे, असे कॉम्टला मनःपूर्वक वाटू लागले. परंतु मानवाने जुन्या धर्मांत सांगितलेल्या देवदेवतांची पूजा करण्याचे काहीच प्रयोजन नाही. त्याऐवजी मानवजात अथवा मानवता हीच एक आदिशक्ती होय, असे मानून तिचे मनःपूर्वक ध्यान करावे आणि तिला उद्देशूनच प्रार्थना करावी. हे ध्यान करताना आपण आपणास पूज्य वाटणाऱ्या एकाद्या स्त्रीची प्रतिमा वाटल्यास डोळ्यांपुढे आणावी; अशा अर्थाची शिकवण कॉम्ट देऊ लागला. तो स्वतः मानवतेचा आविष्कार म्हणून मादाम क्लोतील्डची मूर्ति आपल्या मनश्चक्षूंपुढे आणीत असे.

सन १८५१ ते १८५४ ही चार वर्षे कॉम्टने A System of Positive Polity (प्रत्यक्षार्थवादी समाजकारणाची तत्त्वप्रणाली) या आपल्या दुसऱ्या महत्त्वाच्या ग्रंथाचे चार खंड लिहिण्यात व्यतीत केली. या ग्रंथाचे लेखन करतेवेळी त्याने प्रथम मोठीच वैचारिक पूर्वतयारी आणि आत्मशुद्धी केली. सगळे अवांतर वाचन त्याने स्थगित केले. काव्यवाचन आणि संगीतश्रवण यातच तो आपला काळ घालवू लागला. " In Imitation of Christ " (येशू ख्रिस्ताचे अनुकरण) या विख्यात ग्रंथाचे तो नित्यनेमाने पठण करू लागला अर्थात त्या ग्रंथाचे पठण करतेवेळी त्यातल्या "God "

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

(ईश्वर) या पदार्थाऐवजी "Humanity" (मानवता) हे पद तो वापरीत असे.

एकाद्या प्रेषिताच्या थाटात "मानवतेच्या धर्मा"ची स्थापना करण्याचा कॉम्टचा खटाटोप जरी मिल, लित्रे आदि त्याच्या काही चाहत्यांना आवडला नाही, तरी त्याला या कामी बरेच अनुयायी सापडले. त्यांच्या मदतीने त्याने पॅरिसमध्ये एक मंडळ स्थापन केले. पुढे या मंडळाच्या शाखा इंग्लंड, स्वीडन, ब्राझील, चिली इत्यादि दूरच्या देशांतही स्थापन करण्यात आल्या. कॉम्टच्या अनुयायांनी त्याचे धर्मविषयक विचार आणि तत्त्वज्ञान चारही खंडात पसरविले.

अखेर दिनांक ५ सेप्टेंबर १८५७ रोजी त्याचा कॅन्सरच्या दुखण्याने देहान्त झाला. त्याचे पॅरिसमधले निवासस्थान अजूनही जसेच्या तसे जतन करून ठेवण्यात आलेले आहे.

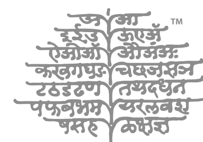
२ तत्त्वज्ञान

मानवी ज्ञानाच्या मर्यादा

ऑगस्ट कॉम्टचे तत्त्वज्ञान हे प्रत्यक्षार्थवादी अथवा प्रत्यक्षानुसारी तत्त्वज्ञान (पॉझिटिव्हिस्टिक फिलॉसफी) म्हणून प्रसिद्ध आहे. या तत्त्वज्ञानाची शिकवण अशी की, सारे मानवगम्य ज्ञान हे प्रत्यक्षावरच आधारलेले असते. साक्षात् इंद्रियगम्य अनुभव हीच ज्ञानाची गंगोत्री होय. ज्याला खऱ्या अर्थाने ज्ञान म्हणता येईल ते केवळ इंद्रियदत्त अनुभवापुरतेच मर्यादित असते. जे इंद्रियानुभवाची मर्यादा ओलांडते ते सत्यज्ञान नसते. ती केवळ आत्मवंचनाकारक कल्पकतेची भरारी असते. आपणास आपल्या इंद्रियानुभवात जी विशाल सृष्टि दृग्गोचर होते तिचे निरीक्षण आणि प्रयोग यांच्याद्वारे जे ज्ञान भौतिक शास्त्रज्ञ मिळवितात तेच खरे ज्ञान होय. अन्य सारा कल्पनासंभार म्हणजे पोकळ शब्दावडंबरच होय. प्रत्यक्ष इंद्रियानुभवात आढळणाऱ्या वस्तू याच सत्य वस्तू असतात. त्याची यथातथ्य माहिती करून घेण्यात भौतिक शास्त्रज्ञांनी पुष्कळच यश मिळविलेले आहे. त्यांनी मिळविलेली माहिती हेच विश्वसनीय ज्ञान होय. ज्या अभ्यासपद्धतींच्या मदतीने त्यांनी सृष्टीचे नियम ज्ञात करून घेतले आणि निसर्गशक्तीवर आश्चर्यकारक विजय मिळविले त्याच अभ्यासपद्धती विश्वासपात्र मानल्या पाहिजेत. आणि त्यांच्याद्वारे मिळणाऱ्या वस्तुस्थितिविषयक ज्ञानातच माणसाने समधान मानले पाहिजे. विविध विज्ञानशास्त्रांनी प्रत्यक्षातल्या सृष्टीविषयी जी नानापरीची माहिती मिळविलेली आहे तिचे यथासांग संकलन करावयाचे आणि या दृश्य सृष्टीपलिकडे जाण्याचा खोटा हव्यास न धरता, जगाचा आणि जीवनाचा मर्यादित पण यथार्थ परिचय करून घ्यावयाचा हेच डोळस तत्त्ववेत्त्याचे कार्य होय.

पुष्कळसे तत्त्ववेत्ते प्रत्यक्षाकडे पाठ फिरवून, विश्वाचे कोडे केवळ बुद्धीच्या आणि तर्कशास्त्रीय विचारसरणीच्या बळावर सोडविण्याची आकांक्षा धरतात. त्यांची ही महत्त्वाकांक्षा व्यर्थ आहे. प्रत्यक्षानुभवापलीकडले सत्य जाणून घेण्यासाठी त्यांनी चालविलेली धडपड निरर्थकच आहे. हे अध्यात्मशास्त्रज्ञ जेव्हा जेव्हा प्रत्यक्षानुभवाच्या पलीकडे झेप घेऊन अनुभवातीत वस्तूंचे ज्ञान मिळविण्याचा प्रयत्न करतात तेव्हा तेव्हा वस्तुतः ते आपल्या मनाला केवळ कल्पनेचे पंख लावून विचारांच्या पोकळीत नाहक भ्रमण करीत असतात. अशा प्रकारचे अध्यात्मशास्त्रीय अवगाहन ही निव्वळ आत्मवंचनाच होय. डोळस विचारवंतानी प्रत्यक्षानुभवात प्रतीत होणाऱ्या वस्तुस्थितीचे अस्तित्व आणि स्वरूप जसे आहे तसे स्वीकारले पाहिजे. वस्तुस्थितीवर आपल्या आशाआकांक्षांची छाया पडू न देता, ती असेल त्या स्वरूपात जाणून घेतली पाहिजे.

प्रत्यक्षातल्या वस्तूंची दृश्य स्वरूपेच आपणास ज्ञात होऊ शकतात. या दृश्य स्वरूपांपलिकडे दडलेले त्यांचे मूळ स्वरूप जाणून घेण्याची अध्यात्मशास्त्रज्ञ हे नाहक धडपड करतात. वस्तूंची प्रच्छन्न स्वरूपे अथवा तत्त्वे जाणून घेणे मानवाला शक्यच नसते. पदार्थांच्या अस्तित्वाची मूळ कारणे अज्ञाताच्या दुर्भेद्य पडद्याआड दडलेली असतात. त्यांचा मागोवा घेणे मानवी बुद्धीला शक्यच होत नाही; आणि म्हणून त्यांचा अध्यात्मशास्त्रीय शोध





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

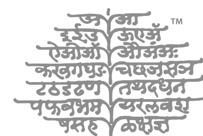
करीत बसण्यात काहीच हशील नाही. तथाकथित "मूळ कारणां"चा आणि दृश्य वस्तूंच्या अंतर्यामी प्रच्छन्न असलेल्या तत्त्वांचा शोध लावण्याचे प्रयत्न तत्त्ववेत्त्यांनी आजवर हजारो वर्षे केले; ते सारे फोल ठरले आहेत. केवळ बुद्धीच्या बळावर अनुभव-सृष्टीच्या सीमा ओलांडण्यात, अथवा केवळ तर्क-शास्त्राच्या मदतीने अंतिम सत्याविषयी तर्क लढवीत बसण्यात, कसलेच तार्किक औचित्य नसते. वास्तव, मनातले सारे पूर्वग्रह बाजूला सारून, प्रत्यक्षानुभवातल्या वस्तुस्थितीला शरण जाणे यापरते अन्य शहाणपण नाही.

विज्ञान हेच श्रेष्ठ प्रतीचे ज्ञान :

प्रत्यक्षानुभवात आपणास काय प्रतीत होते ? कॉम्टच्या प्रत्यक्षार्थवादाचे उत्तर असे की, प्रत्यक्षानुभवात आपणास सत्य वस्तूंचा म्हणजेच निसर्ग-घटनांचा पसारा प्रतीत होतो. काळाच्या अखंड प्रवाहात हा निसर्गघटनांचा पसारा सतत सरकत असतो, त्यात अखंड बदल घडून येत असतो, थोडे सूक्ष्म निरीक्षण केल्यास निसर्गातले बदल हे काही निश्चित नियमांस धरूनच घडून येतात, असे आपणास आढळून येते. निसर्गसृष्टीत आपणास जी घटनांची परंपरा अनुभवास येते ती काही अगदीच बेसुमार पद्धतीने प्रकट होत नसते. एका घटने-मागून दुसरी घटना काहीं ठराविक क्रमानुसारच घडत असते. सृष्टीमधल्या वस्तूंचे परस्परांशी सुनिश्चित स्वरूपाचे संबंध असतात. निसर्गघटना परस्परांशी निगडीत झालेल्या असतात. त्यांचे परस्परसंबंध आणि क्रम यांचे काळजीपूर्वक अवलोकन करून त्यांच्यासंबंधीचे निश्चित नियम शोधून काढणे आणि ते अनुरूप भाषेत व्यक्त करणे हेच वैज्ञानिकांचे मुख्य कार्य होय. वैज्ञानिकांची विचारसरणी ही उघडच प्रत्यक्षानुसारी असते. प्रत्यक्ष निरीक्षणातील वस्तूंचे परस्परसंबंध काटेकोर शब्दांत, आणि शक्य तेथे गणितशास्त्रीय समीकरणात व्यक्त करण्यात विज्ञानशास्त्रज्ञ गढलेले असतात. ते प्रत्यक्षाची मर्यादा कधीच ओलांडीत नाहीत. प्रत्यक्षाला अखंड धरून असणारे त्यांचे भौतिकशास्त्रीय ज्ञान हेच श्रेष्ठ प्रतीचे ज्ञान होय, अशी कॉम्टची धारणा होती.

त्याच्या मते, विज्ञानाने आपणास सत्य सृष्टीची ओळख पटते. सृष्टीमध्ये ज्या नानाविध घटना घडतात त्यांची अनेकदा पुनरावृत्तीही घडून येत असते. या घटनांची आवर्तने केव्हा, कशी, कोणत्या परिस्थितीत घडून येतात हे त्या त्या भौतिक-शास्त्रांनी शोधून काढलेल्या नियमांत विशद केलेले असते. अर्थात, निसर्गातल्या घटना "का" घडून येतात ? याचे स्पष्टीकरण देण्याचा, अथवा निसर्ग-शक्तींच्या मनातले जणू हेतू हेरण्याचा, प्रयत्न भौतिकशास्त्रज्ञ कधीही करीत नाहीत. फक्त त्या घटना कशा घडून येतात? त्यांची पुनरावृत्ती कोणत्या परिस्थितीत होऊ शकते ? हेच ते स्पष्ट शब्दात व्यक्त करीत असतात. त्यांनी शोधून काढलेल्या नियमांच्या जोरावर आपणांस भावि घटनांची चाहूल घेता येते आणि त्या घटनांस तोंड देण्यासाठी अनुरूप अशी पूर्वतयारी करता येते. इतकेच नव्हे तर कधी कधी त्या घटनांवर नियंत्रणही प्रस्थापित करता येते. अशाप्रकारे अंशतः तरी भावी काळ जाणून घेण्यासाठी भौतिकशास्त्रज्ञ हे दृश्य वर्तमानकाळाकडे उघडया डोळयानी पहात असतात. सारांश, भाकित करण्यासाठी निरीक्षण करणे याचेच नाव विज्ञान होय.

विज्ञानासारखी मानवी जीवनास उपयुक्त अशी गोष्ट नाही. विज्ञानात साठविलेले ज्ञान हे सुनिश्चित, काटेकोर, संशयातीत असते. धर्मपुराणांतल्या अंधश्रद्धा, तसेच अध्यात्मशास्त्रामधली धूसर तत्त्वे यांचा विज्ञानाच्या क्षेत्रात ताप होत नाही. निसर्ग-सृष्टीकडे निडर नजरेने पहाता येते. येथे सिद्धान्ताचा नाहक विध्वंस होत नाही. संशयवादाचे पिशाच्च थैमान घालत नाही. विज्ञानाच्या क्षेत्रातले ज्ञान मर्यादित आणि सापेक्ष असले तरी ते समाधानकारक आणि आत्मविश्वासजनक असते "का ?" हा गूढ-वादी प्रश्न गूढवादी प्रश्न उपस्थित करून वस्तूंच्या "मूळ" कारणांचा शोध करण्याची येथे यातायात नसते. वस्तूंची अंतिम कारणे शोधणे अथवा त्यांच्या अंतर्यामींची तत्त्वे हुडकणे म्हणजे निव्वळ मृग-जळामागे धाव घेण्यासारखे आहे. अंतिम आणि निरपेक्ष असे ज्ञान प्राप्त करून घेणे मानवाला कसे





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

शक्य आहे ? मानवाच्या ज्ञानशक्तीला खरे म्हणजे मर्यादा आहेत. त्या ओलांडणे ही काही शक्य कोटीतली गोष्ट नाही. अनंत अशा विश्वाचे मर्म मानवाला आपल्या इवल्याश्या ओंजळीत सामावून घेता येणे शक्य नाही. मर्यादित स्वरूपाचे विज्ञान हेच त्याला प्राप्त होऊ शकणारे अत्युच्च दर्जाचे ज्ञान होय.

ज्ञानाच्या तीन अवस्थांचा नियम :

विज्ञानाची थोरवी सिद्ध करण्यासाठी कॉम्टने ज्ञानाच्या तीन अवस्थांचा नियम प्रतिपादन केला. त्याच्या मते, मानवी ज्ञानाचा विकास तीन प्रमुख अवस्थात होत असतो. पहिल्या अवस्थेत, माणसाच्या मनात धर्मशास्त्रीय विचारांचा अथवा देवदेवताविषयक कल्पनांचा उदय होतो आणि माणूस निसर्गातल्या घटनांची दैवी, निसर्गातीत कारणे देऊ लागतो. ज्ञानाच्या दुसऱ्या अवस्थेत माणूस अध्यात्मशास्त्रीय तत्त्वे निर्माण करतो : आणि "निसर्ग" "सद्वस्तू" "अंतिम सत्य" यासारख्या धूसर व व्यापक कल्पनांच्या मदतीने सृष्टीतल्या घटनांचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करतो. सरतेशेवटी ज्ञानाच्या तिसऱ्या टप्प्यावर माणूस प्रत्यक्षार्थवादी दृष्टिकोनाचा अवलंब करतो. भौतिक शास्त्रांची वाढ होते आणि विज्ञानाच्या मदतीने माणसाला सृष्टीचा मर्यादित पण यथार्थ परिचय होतो. कॉम्टच्या मते, व्यक्तीचे तसेच मानवजातीचे ज्ञान या तीन अवस्थांमधून प्रगत होते. इतकेच नव्हे तर, प्रत्येक भौतिकशास्त्राची वाढदेखील याच तीन टप्प्यांनी होत असते.

मानवी ज्ञानाच्या तीन अवस्थांचा हा नियम मांडून, कॉम्टने विज्ञानाची महती तर वाढविलीच, पण त्याचसोबत धर्मशास्त्रीय आणि अध्यात्मशास्त्रीय विचारसरणींचे गौणत्वही प्रतिपादन केले. सुसंस्कृत मानवाला विज्ञानाचा आश्रय घेतल्याविना तरणोपाय नाही. जे कोणी विज्ञानाखेरीज अन्य विचारांच्या आहारी जातात त्यांची वास्तवात बौद्धिक हानी, मानसिक अधोगती, होते असेच त्याने या नियमाद्वारे सूचित केले. सारांश, कॉम्टने केवळ धर्मशास्त्राचेच नव्हे तर अध्यात्मशास्त्राचेही अवमूल्यन केले. अध्यात्मशास्त्रास इतके गौण स्थान संशयवाद्यांखेरीज अन्य कोणत्याही आधीच्या पाश्चात्य तत्त्ववेत्त्याने दिले नव्हते.

ज्ञानाची पहिली अवस्था :

धर्मशास्त्रीय विचारसरणी :

(१) **काष्ठपाषाणपूजा** : धर्मशास्त्रीय विचारसरणी ही, कॉम्टच्या मते, मानवी ज्ञानाची सर्वप्रथम अवस्था होय. आपल्या भोवती घडणाऱ्या घटनांचा अन्वयार्थ लावण्याकरिता माणूस प्रथमतः देवदेवतांच्या कल्पनांचा उपयोग करतो. ज्ञानाच्या या प्राथमिक अवस्थेत माणसाला आपल्या भोवतालचे सगळे वस्तुमात्र आपल्याप्रमाणेच जिवंत, चैतन्ययुक्त आणि रागद्वेषपूर्ण आहे असे वाटत असते. या सजीव रागद्वेषयुक्त वस्तूंनीच सृष्टीमधल्या घटना घडवून आणलेल्या असतात असे तो मानतो. प्रत्येक वस्तूमध्ये त्याला चैतन्याचा तसेच रागद्वेषादि भावनांचा आभास होत असतो. आपल्या क्रियाकर्मांना प्रत्युत्तर देण्याची ताकद भोवतालच्या प्रत्येक वस्तूमध्ये आहे अशी त्याची भावना होते. आपले हित वा अहित करण्याची शक्ती त्या त्या वस्तूमध्ये आहे अशी त्याची समजूत होते. आणि म्हणून त्या त्या वस्तूंना दैवते कल्पून त्यांना प्रसन्न ठेवण्याची तो धडपड करीत रहातो. त्या वस्तूंपासून आपणास त्रास होऊ नये म्हणून तो त्यांची पूजाअर्चा करू लागतो. ज्ञानाची ही पहिली पायरी म्हणजेच काष्ठपाषाणपूजेची अथवा वस्तुचैतन्यवादाची अवस्था (फेटिशिझम) होय. या पायरीवरील मनुष्य दगडालाही देव मानतो आणि नदीवृक्षसर्पादींची पूजा करीत बसतो.

(२) **अनेकदैवतपूजा** : काष्ठपाषाणपूजेनंतरची धर्मशास्त्रीय विचारसरणीची पुढली पायरी म्हणजे अनेकदैवतपूजा ही होय. या पायरीवर पोचलेला मनुष्य प्रत्येक अचेतन वस्तूलाही दैवत न मानता, विविधसमान वस्तूंच्या अंतर्यामी एकादी शक्तिमान देवता वास करीत असते असे मानू लागतो. सर्व वनस्पतींची एकच देवता, सर्व जलाशयांची एकच देवता, प्रकाशाची देवता, अशाप्रकारे विविध प्रकारच्या वस्तूंमध्ये विविध शक्तिशाली देवता





अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

नांदतात असे त्याला वाटू लागते. अर्थात त्या देवतांची आपणावर कृपादृष्टी वळावी, त्यांची अवकृपा होऊ नये म्हणून तो त्यांची पूजाअर्चा करीत रहातो. क्वचित प्रसंगी त्यांना बळी अर्पण करूनही तो त्यांना संतुष्ट ठेवण्याचा प्रयत्न करतो.

(३) **एकेश्वरभक्ती :** हळूहळू अनेकदैवतपूजा बाजूला सारून, माणूस एकेश्वरभक्तीवर येऊन ठेपतो. सृष्टीचा कारभार अनेक दैवते चालवितात हे खरे नसून, या सर्व चराचर सृष्टीचा चालक असा एकच एक परमेश्वर असला पाहिजे, अशी माणसाची अधिक विचारांती खात्री पटते. त्याला जगात सर्वत्र एकच परमात्मा भरलेला आहे असा साक्षात्कार होतो. सारे विश्व एकाच दैवी आदि-शक्तीने व्यापिलेले आहे अशी त्याची श्रद्धा बसते. आणि मग तो त्या एकमेवाद्वितीय परमेश्वराचे अथवा आदिशक्तीचे स्तवन आणि पूजन करण्यात दंग होतो.

अशाप्रकारे, काष्ठपाषाणपूजेपासून सुरू झालेली आधिदैविक अथवा धर्मशास्त्रीय विचारसरणी एकेश्वरवादात परिणत होते : (१) काष्ठपाषाणपूजा (२) अनेक दैवतवाद आणि (३) एकेश्वर-वाद, अशा क्रमाने आदि-मानवाची विचारसरणी प्रगत होते, आणि अनेकत्वाकडून एकत्वाकडे वाटचाल करते.

ज्ञानाची दुसरी अवस्था : अध्यात्मशास्त्रीय विचारसरणी

ज्ञानाच्या दुसऱ्या अवस्थेत अध्यात्मशास्त्रीय विचारसरणी उदयास येते. याही अवस्थेत मनुष्य वस्तूंची "मूळ कारणे" शोधून काढण्याचा प्रयत्न करतो. परंतु ही अंतिम "कारणां"ची मीमांसा करताना तो मूर्त "दैवते" सोडून अमूर्त तत्त्वांचा आश्रय करू लागतो. सृष्टीमधल्या घटनांचा अर्थ लावण्यासाठी कल्पनाजनित दैवतांचा उपयोग न करता तर्कसिद्ध तत्त्वांचा वापर करू लागतो. सृष्टीमधल्या अनेकविध वस्तूंच्या अंतर्यामी अमूर्त पण प्रभावशाली मर्मतत्त्वे नांदतात. अनेक विभक्त अशा वस्तूंना समान अशी "सर्वगामी" तत्त्वे सृष्टीमध्ये वास करतात. ही सर्वगामी मूळ तत्त्वे प्रभावशाली आणि नवनिर्मितिक्षम असतात. त्यांच्यामुळेच निसर्गातल्या विविध घटना घडून येतात. असा अमूर्त तत्त्वांचा विचार माणसाला ज्ञानाच्या या दुसऱ्या अवस्थेत स्फुरू लागतो.

याही अवस्थेत ज्ञानाची धाव अनेकत्वाकडून एकत्वाकडे होत असते. वस्तूंच्या अंतर्यामी असणारी शक्तिमान मर्मतत्त्वे ही सर्वस्वी अलग अलग नसून, त्यांचे परस्परांशी तर्कगम्य संबंध असतात. त्या साऱ्या अमूर्त तत्त्वांची एक सुबद्ध प्रणाली असते. आणि या प्रणालीच्या शिखरस्थानी "निसर्ग", "मूळ वस्तू", "अस्तित्व," "शिव" अथवा असेच एकादे सर्वश्रेष्ठ, सर्वव्यापी तत्त्व असले पाहिजे, अशा निर्णयाप्रत विचारवंत येतात. विश्वाच्या अंतर्यामी एकच एक व्यापक गूढ तत्त्व असले पाहिजे. अशा अर्थाची अध्यात्मशास्त्रीय दर्शने तत्त्ववेत्ते उभारतात. या अध्यात्मशास्त्रज्ञांच्या हातचे अमोघ शस्त्र अथवा साधन म्हणजे अप्रतिहत तार्किक विचारसरणी होय. तार्किक विचारसरणी ही अव्याघाताचा विचार-नियम कटाक्षाने पाळते. आणि नेहमी अनेकत्वाकडून एकत्वाकडे धाव घेते.

कॉम्टच्या मते, ज्ञानाच्या या अध्यात्मशास्त्रीय अवस्थेचे एक महत्त्वाचे वैशिष्ट्य असे की, या अवस्थेत तार्किक विचारसरणीचा अव्याहत वापर केल्याने अनेकदा पूर्वप्रस्थापित सिद्धान्तांचा पाडाव होतो; आणि संशयवादाचा जोर वाढत जातो. तार्किक विचारसरणी ही अनेकदा वैचारिक विध्वंसाला कारणीभूत होते. माणूस तर्ककठोर विचारसरणीचा वापर करू लागला की त्याला धर्मशास्त्रीय कल्पनांचा पोकळपणा आणि त्यांच्यामधली अंतर्गत विसंगति ही दृग्गोचर होऊ लागतात. त्यामुळे जुन्या श्रद्धा कोलमडून पडतात आणि संशयवादाला मोकळे रान सापडते. विचारवंत हा केवळ स्वबुद्धिप्रामाण्यावरच विसंबून राहतो. अन्य कोणतेही प्रामाण्य जुमानण्यास तो तयार होत नाही. विचारसरणीचे बाबतीत त्याची आत्मकेंद्रियता शिगेस पोहोचते. याचा परिणाम असा होतो की विचारवंताचे परस्परांशी पटेनासे होते. कोणत्याही प्रश्नावर त्यांचे एकमत होत





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

नाहीं. मतामतांचा गलबला वाढत जातो. अध्यात्म-शास्त्राच्या क्षेत्रात विश्वासार्ह ज्ञानाचा लवलेशही उरत नाही. अध्यात्मशास्त्रात पाऊल टाकणारा मनुष्य संभ्रमाच्या वावटळीत सापडून पूर्णपणे हतबुद्ध होतो.

ज्ञानाची तिसरी अवस्था :
भौतिकशास्त्रीय, प्रत्यक्षार्थवादी विचारसरणी

ज्ञानाच्या दुसऱ्या अवस्थेत घडून आलेल्या बौद्धिक विध्वंसनानंतर, वैचारिक पुनर्घटना करण्याचे कार्य शेवटच्या भौतिकशास्त्रीय पातळीवर घडून येते. धर्मशास्त्र आणि अध्यात्मशास्त्र यांच्या नादी लागल्याने माणसाचा भ्रमनिरास झाला की तो पोकळ कल्पकता आणि तर्कनिष्ठ वितंडवाद यांच्या आहारी न जाण्याची दक्षता घेतो. तो प्रत्यक्षार्थवादी विचारसरणीचा आश्रय घेऊन, वस्तुनिष्ठ निरीक्षण आणि प्रत्यक्षदत्त पुरावा यांच्या मदतीने वस्तुस्थितीचे मर्यादित परंतु यथार्थ ज्ञान मिळविण्यात समाधान मानतो. निसर्गातल्या वस्तूंची वा घटनांची अंतिम "कारणे" शोधीत न बसता, त्यांचे इंद्रियगम्य स्वरूप आणि प्रत्यक्षसिद्ध परस्परसंबंध जाणून घेण्याचा प्रयत्न करतो. प्रत्यक्षानुभवात येणाऱ्या घटनांमध्ये साहचर्याचे आणि अनुगमनाचे नियम कोणते याविषयीं सविस्तर माहिती मिळवून तो विश्वासार्ह अशा विज्ञानशास्त्रांची उभारणी करतो.

शास्त्रांचा उत्पत्तिक्रम :

मानवी ज्ञानाचा विकास कसकसा होत गेला हे दाखविण्यासाठी कॉम्टने वर उल्लेखिलेला ज्ञानाच्या तीन अवस्थांचा नियम प्रतिपादन केला. त्याचसोबत त्याने निरनिराळ्या शास्त्रांची उत्पत्ती कोणत्या क्रमाने झाली? या शास्त्रांचा परस्परांशी कोणत्या प्रकारचा संबंध आहे? याचेही सविस्तर विवरण केले. शास्त्रांचा उत्पत्तिक्रम ठरविताना आणि त्यांचे परस्परांशी असलेले संबंध सुनिश्चित करताना, कॉम्टने प्रथम तत्त्वरूप शास्त्रे आणि व्यवहारोपयोगी शास्त्रे या दोहोत भेद केला. यंत्रशास्त्र, वैद्यक आदि व्यवहारोपयोगी शास्त्रे त्याने बाजूला सारली आणि गणित, पदार्थविज्ञान आदि तत्त्वरूपशास्त्रेच आपल्या दृष्टीपुढे ठेवली; कारण त्याच्या मते, व्यवहारोपयोगी शास्त्रे ही तत्त्वरूप शास्त्रांच्या मागून उदयास येतात. माणसाला प्रथम तत्त्वे अथवा सिद्धान्त अवगत होतात आणि नंतर माणूस त्या तत्त्वांचा व्यवहारात उपयोग करतो. प्रथम तात्त्विक ज्ञान आणि नंतर व्यावहारिक उपयोग. या न्यायाने पहाता वैद्यकादि व्यवहारोप-योगी शास्त्रे ही गणितादि तत्त्वरूप शास्त्रांच्या नंतरच उदयास आली असली पाहिजेत हे उघड दिसून येते.

तत्त्वरूप शास्त्रांचा उत्पत्तिक्रम नक्की करताना, कॉम्टने आपल्या डोळ्यांपुढे काही मार्गदर्शक कसोट्या ठेवल्या होत्या, त्या अशा : (१) शास्त्र जितके अधिक प्रगत झालेले असते तितका त्याचा अभ्यासविषय अधिक जटिल आणि गुंतागुंतीचा झालेला असतो. आणि (२) शास्त्र जितके अधिक प्रगत झालेले असते तितक्या प्रमाणात त्याचे सिद्धान्त कमी व्यापक, कमी सर्वगामी झालेले असतात. उदाहरणार्थ; गणितशास्त्राचा अभ्यासविषय कितीतरी सोपा, सुटसुटीत व सुबोध स्वरूपाचा आहे. पण त्या मानाने समाजशास्त्राचा अभ्यासविषयच मुळी अतिशय गुंतागुंतीचा आहे. तसेच गणितशास्त्राचे सिद्धान्त जितके व्यापक आणि सर्वगामी आहेत तितके समाजशास्त्राचे सिद्धान्त व्यापक आणि सर्वगामी नाहीत हे सर्वविश्रुत आहे. त्याचप्रमाणे, गणितशास्त्रात काटेकोर विगमनात्मक (Deductive) विचार-सरणीचा अवलंब करणे जसे शक्य असते तसे समाजशास्त्रात शक्य होत नाही. तेथे पावलोपावली अनुभवाची दखल घेणारी निगमनात्मक (Inductive) विचारसरणीच योजावी लागते. यावरून, गणितशास्त्र हे ऐतिहासिक दृष्ट्या आधी उदयास आले असले पाहिजे आणि समाजशास्त्र हे उशीरा आकारित होऊ लागले असले पाहिजे असे म्हणावयास हरकत नाही.

कॉम्टने तत्त्वरूप शास्त्रांचा उत्पत्तिक्रम निश्चित केला तो असा : सर्वप्रथम गणितशास्त्र उदयास आले; नंतर खगोलशास्त्र, नंतर पदार्थविज्ञान, त्यानंतर रसायनशास्त्र, मग जीवशास्त्र, आणि सरतेशेवटी समाजशास्त्र–या क्रमाने ही शास्त्रे एकापाठी एक उदयास आली. यांपैकी शेवटचे

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

समाजशास्त्र हे कॉम्टच्या काळी पूर्ण प्रत्यक्षार्थवादी स्वरूपात अस्तित्वात नव्हते. ते नुकतेच प्रत्यक्षार्थवादी आकार घेऊ लागले होते. खऱ्या अर्थाने प्रत्यक्षार्थवादी समाजशास्त्र रचण्याच्या कामी खुद्द कॉम्टनेच पुढाकार घेतला ही एक ऐतिहासिक वस्तुस्थिती आहे.

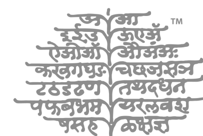
कॉम्टच्या मते, ही तत्त्वरूप शास्त्रे वर नमूद केलेल्या क्रमानेच उदयास आली आणि त्या ऐतिहासिक क्रमानेच प्रगत झाली. याचे एक महत्त्वाचे कारण असे की, प्रत्येक पुढले शास्त्र हे आधीच्या शास्त्रावर आधारलेले असते. आधीचे शास्त्र यथास्थित रीतीने आकारित होऊन काही एका टप्प्यापर्यंत प्रगत झाल्याखेरीज, नंतरच्या शास्त्राचा जन्मच होऊ शकत नाही. आधीच्या शास्त्राने काही महत्त्वपूर्ण माहिती आणि सिद्धान्त गोळा केल्याखेरीज नंतरच्या शास्त्राची उभारणी करण्यासाठी आवश्यक असलेला तात्त्विक पायाच तयार होऊ शकत नाही. अशाप्रकारे आधीचे शास्त्र हे नंतरच्या शास्त्रास आधारप्रद अथवा पायाभूत ठरते; आणि ही सगळी शास्त्रे ठराविक ऐतिहासिक क्रमाने एकापाठी एक अस्तित्वात येतात. अर्थात प्रत्येक शास्त्र हे उदयास आल्यानंतर त्याची जी अंतर्गत वाढ होते ती ज्ञानाच्या तीन अवस्थांच्या नियमानुसार, म्हणजे आधिदैविक, अध्यात्मशास्त्रीय आणि प्रत्यक्षार्थवादी विचारसरणींच्या टप्प्यांमधून होते हे सांगावयास नकोच. ज्ञानाच्या तीन अवस्थांचा नियम प्रत्येक शास्त्रास लावता येण्यासारखा आहे असे कॉम्टचे मत होते.

तत्त्वरूप शास्त्रांचा उत्पत्तिक्रम ठरवून कॉम्टने जडवादावर जो हल्ला चढविला तो लक्षात घेण्याजोगा आहे. त्याच्या मते, मागाहून उदयास आलेले शास्त्र हे जरी आधीच्या शास्त्रावर आधारित असले तरी ते आधीच्या शास्त्रात सर्वस्वी विलीन करता येण्यासारखे नसते. निराळ्या शब्दांत सांगावयाचे म्हणजे वरच्या पातळीवरील शास्त्राचा अभ्यास खालच्या पातळीवर उतरून करणे ही गोष्ट कॉम्टला नामंजूर होती. ही अधोगमनाची अथवा अल्पीकरणाची प्रवृत्तीच जडवादाच्या मुळाशी आहे आणि ती तत्त्वदृष्ट्या साफ चुकीची आहे असे कॉम्टचे मत होते. उदाहरणार्थ, जीवशास्त्रीय घडामोडी पूर्णपणे रसायनमयच असतात असे मानणे किंवा रसायनशास्त्रीय प्रक्रियांच्या मुळाशी केवळ पदार्थविज्ञानाचे नियम असतात असे मानणे हे कधीही सयुक्तिक ठरणार नाही. नंतरची शास्त्रे जरी आधीच्या शास्त्रांच्या मदतीनेच उदयास आलेली असली तरी प्रत्येक शास्त्राचे नियम स्वतंत्ररीत्याच प्रस्थापित झालेले असतात. ते काही आधीच्या शास्त्राच्या नियमांवरून काढलेले नसतात. नंतरचे शास्त्र हे काही आधीच्या शास्त्रापासून केवळ विगमनात्मक तर्कपद्धतीने, आधारविधानापासून निष्कर्षविधान सिद्ध करावे अशा रीतीने, निष्पन्न करता येत नाही. अर्थात नंतरच्या शास्त्रात जो संकीर्ण तपशील असतो त्यात आधीच्या शास्त्रामधली सोपी माहिती सामावलेली असते यांत शंकाच नाही. जीवशास्त्रात रासायनिक आणि पदार्थविज्ञानात्मक प्रक्रिया गृहीत धरलेल्या असतात हे खरे; तथापि जीवशास्त्रात अभ्यासावयाची "जीवन" ही चीज सर्वस्वी नवी आणि स्वतंत्र असून ती केवळ आधीच्या रासायनिक प्रक्रियांतून आणि पदार्थविज्ञानाच्या नियमांनी निष्पन्न करता येते असे म्हणण्यात काहीच स्वारस्य नाही. नवजात संकीर्ण वस्तूच्या संकीर्णतेतच तिचे स्वतःचे स्वतंत्र, अभिजात, अभिनव गुणधर्म प्रकट होत असतात, ही गोष्ट दृष्टीआड करता कामा नये. परंतु जडवादी विचारवंत नेमकी हीच गोष्ट विसरतात; आणि साऱ्या जीवसृष्टीचेच नव्हे तर मानवी जीवनाचेही रहस्य पदार्थविज्ञान व रसायन यांच्या भाषेत मांडण्याची ईर्षा धरतात. त्यांची विचारसरणी तत्त्वतः चुकीची आहे, असे कॉम्टचे मत होते.

कॉम्टने दुर्लक्षिलेली काही शास्त्रे :

शास्त्रांचा उत्पत्तिक्रम ठरवून कॉम्टने केलेली त्यांची वर्गवारी आपणास काहीशी विलक्षण वाटण्यासारखी आहे; कारण त्यात आपणास परिचित असलेल्या आणि कॉम्टच्या काळी अस्तित्वात असलेल्या अशा काही तत्त्वरूप शास्त्रांचा उल्लेख

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

आढळत नाही. मानसशास्त्र, तर्कशास्त्र आणि नीतिशास्त्र या प्राचीन काळापासून चालत आलेल्या तत्त्वरूप शास्त्रांच्या अनुल्लेखाने आपणास आश्चर्य वाटणे साहजिकच आहे; परंतु कॉम्टची या तीन शास्त्रांसंबंधीची मते जाणून घेण्यासारखी आहेत.

मानसशास्त्र हे एक स्वतंत्र शास्त्र आहे असे कॉम्ट मानीत नसे. त्याच्या मते, मानसशास्त्रात प्राधान्येकरून अध्यात्मशास्त्रीय मजकूरच भरलेला असे. प्रत्यक्षानुभवावर आधारली वैज्ञानिक स्वरूपाची माहिती तेथे अभावानेच आढळत असे. हे शास्त्र अंतर्निरीक्षणाच्या पद्धतीवर विसंबून राहिल्याकारणाने आणि त्याने वस्तुनिष्ठ निरीक्षणपद्धतीचा अवलंब न केल्याकारणाने, त्याची विज्ञानाच्या मार्गाने प्रगती होऊ शकली नाही. शेकडो वर्षे अस्तित्वात असूनदेखील हे शास्त्र धर्मशास्त्र आणि अध्यात्मशास्त्र यांच्या छायेतून बाहेर पडलेले नाही अशी कॉम्टची तक्रार होती. नाही म्हणावयास त्या काळी फ्रँझ गॉल नामक विचारवंताने "फ्रेनॉलजी" ऊर्फ मस्तिष्कविद्या नावाचे नवे मानसशास्त्र प्रस्थापित करण्याचा जो प्रयत्न चालविला होता तो वैज्ञानिक स्वरूपाचा होता, अशी कॉम्टची समजूत होती. मानवी मेंदूचे आणि डोक्याच्या कवटीचे शास्त्रोक्त अवलोकन करून, तसेच विविध व्यक्तींच्या स्वभावधर्मांचेही सूक्ष्म निरीक्षण करून, मानवाच्या एकंदर मनःशक्ती किती आहेत? त्यांचा मानवी मेंदूशी कोणत्या प्रकारचा संबंध आहे? मेंदूवरल्या कोणत्या विशिष्ट स्थानी, म्हणजेच कवटीच्या कोणत्या विशिष्ट भागावर, या मनःशक्ती वास करतात? या प्रश्नांचा ऊहापोह गॉलच्या मस्तिष्कविद्येत केलेला होता; आणि तो ऊहापोह पुष्कळ अंशी भौतिकशास्त्रीय अभ्यासपद्धतींना धरूनच केलेला होता, असा कॉम्टचा ग्रह झालेला होता. तरीही मानसशास्त्रास स्वतंत्र तत्त्वरूप शास्त्राचा दर्जा देता येत नाही अशीच त्याची भूमिका होती. मस्तिष्कविद्येत आणि एकंदर मानसशास्त्रात अंतर्भूत होणारी माहिती ही वस्तुतः जीवशास्त्र आणि समाजशास्त्र या दोन शास्त्रात विभागता येण्यासारखी आहे. मानवी मेंदूचे निरीक्षण करून, मिळविता येणारी माहिती ही प्राधान्येकरून शरीरशास्त्रीय असून ती पर्यायाने जीवशास्त्रात अंतर्भूत करता येण्यासारखी आहे; तर मानवी स्वभावधर्माविषयीची माहिती ही समाजशास्त्रात समाविष्ट करता येण्यासारखी आहे असा कॉम्टचा युक्तिवाद होता.

तर्कशास्त्र हेदेखील एक स्वतंत्र शास्त्र नसून ते केवळ मानसशास्त्राची एक शाखाच आहे असे कॉम्ट मानीत असे. तर्कशास्त्रात युक्तायुक्त विचारसरणींचे विवरण केलेले असते. आणि या विचारसरणी म्हणजे मानसिक प्रक्रियाच होत. त्यांचे अध्ययन हे वास्तविक मानसशास्त्रीय अध्ययन होय. परंतु खुद्द मानसशास्त्र हेच मुळी परावलंबी शास्त्र असल्याकारणाने, त्यावर अवलंबून असणारे तर्कशास्त्र हे काही स्वतंत्र शास्त्र म्हणून मानता येणार नाही.

त्याप्रमाणे नीतिशास्त्रासही स्वतंत्र अस्तित्व नाही. माणसाच्या नीतिकल्पना या मूलतः समाजदत्त असतात. त्यांचा अभ्यास हा साहजिकच विशाल अशा समाजशास्त्रात अंतर्भूत होण्यासारखा आहे असे कॉम्टचे म्हणणे होते.

अशाप्रकारे मानसशास्त्र, नीतिशास्त्र आणि तर्कशास्त्र या तीन शास्त्रांसंबंधीची कॉम्टची मते वैशिष्टयपूर्ण होती. परंतु सर्वतोपरी यथार्थ होती असे मात्र म्हणता येणार नाही. इतिहासाने त्याची ही मते कालबाह्य ठरविलेली आहेत. मानसशास्त्रात आणि तर्कशास्त्रात पुढे, म्हणजे एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात आणि नंतरही जी आश्चर्यकारक प्रगती आणि क्रांती घडून येणार होती तिची त्याला यत्किंचितही कल्पना नव्हती. त्याची मते उघडच कालपरिस्थितीने मर्यादित झालेली होती. शिवाय त्याच्या हातून ज्या नव्या 'समाजशास्त्र' नामक विषयाची रचना होत होती त्या शास्त्राच्या स्वरूपासंबंधाने आणि व्याप्ती संबंधाने त्याच्या मनात अतिशयोक्त अशा कल्पना होत्या. त्या कल्पनांच्या आहारी गेल्यामुळे, पुष्कळसे मानसशास्त्र आणि सगळे नीतिशास्त्र या नव्या समाजशास्त्रात समाविष्ट होऊ शकते असा दावा करण्यापर्यंत त्याची मजल गेली होती.





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रा. श्रीराम गंगाधर मोढे

विराटपर्वातील एक समस्या

विराटपर्व हे महाभारताचे छोटे परंतु अत्यंत लोकप्रिय, जनमानसावर प्रभाव असलेले, नितांत काव्य-सौंदर्याने नटलेले, महत्त्वपूर्ण व समस्याप्रधान पर्व आहे. त्याच्या लोकप्रियतेचे मुख्य कारण त्यांतला वर्ण्य विषय हे होय. पांडवाचे विराटराजाच्या दरबारातील अपमानास्पद, नगण्य, लाजिरवाण्या जीवनाचे हृद्य चित्रण हा विराटपर्वाचा मुख्य विषय आहे. अर्थात् अज्ञातवासातील खडतर जिणे कंठणाऱ्या धीरोदात्त पांडवांचे चित्रण वाचकांची व श्रोत्यांची सहानुभूती ओढून घेते. तसेच वाचकांना व श्रोत्यांना विराट-पर्वातल्या घटनांबद्दल औत्सुक्यपूर्ण संदेह वाटतो.

कथं विराटनगरे मम पूर्वपितामहाः ।
अज्ञातवासमुषिताः दुर्योधनभयार्दिताः ॥ २ ॥
पतिव्रता महाभागा सततं ब्रह्मवादिनी ।
द्रौपदी च कथं ब्रह्मन्नज्ञाता दुःखिताऽवसत् ॥३॥

वि. प. अ. १

ह्या विराटपर्वाच्या प्रारंभी असलेल्या जनमेजयाच्या प्रश्नांनी नेमके हेच औत्सुक्य व्यक्त झाले आहे. विराटपर्वाच्या लोकप्रियतेचे दुसरे कारण म्हणजे त्याच्या कथावस्तूची एकसूत्रता हे होय. विराटपर्वात कथेचा ओघ उपाख्यानानी कोठेही खंडित झाला नसून, धौम्यमुनीनी युधिष्ठिरास केलेला उपदेश वगळला तर धर्म, नीति, अर्थशास्त्र इत्यादी गहनगंभीर विषयां-वरील उपदेशपर भाग बहुधा आढळत नाहीत. भीम, अर्जुन, युधिष्ठिर, द्रौपदी व कीचक यांची प्रभावी स्वभावचित्रे, वीर, रौद्र, भयानक, करुण रसांचा उत्कट परिपोष व नर्मविनोद ही त्याच्या वाङ्मयीन सौंदर्याची कारणे होत. विराटपर्वावर सुमारे १४–१५ टीका उपलब्ध आहेत. भारताच्या जवळजवळ सर्व प्रदेशातील पंडितांनी लिहिलेल्या टीका विराटपर्वाच्या आसेतुहिमाचल लोकप्रियतेची गमके आहेत. तसेच गेल्या कित्येक शतकांपासून आजपावेतो महाभारताच्या पठणाचा प्रारंभ आदिपर्वापासून न होता विराटपर्वा-पासून होतो ही गोष्ट विराटपर्वाच्या लोकमानसा-वरील प्रभावाची द्योतक आहे असे मानण्यास प्रत्यवाय नसावा.

तसेच विराटपर्वात दोन समस्या आहेत. पहिली समस्या म्हणजे विराटपर्व हे महाभारताचा अविभाज्य (Integral) भाग आहे किंवा प्रक्षिप्त आहे ही होय. व दुसरी समस्या म्हणजे पांडवांनी आपला अज्ञातवास यथायोग्य परिपूर्ण केला किंवा नाही ही होय.

ह्या प्रश्नाचे मूळ, विराटपर्वात गोग्रहणाच्या प्रसंगी दुर्योधनाने व्यक्त केलेल्या शंकेत आढळते. म्हणून ह्या कूटप्रश्नाची पूर्वपीठिका समजावून घेणे उद्‌बोधक होईल.

गोग्रहण उपपर्वाच्या ३९ व्या अध्यायात अर्जुन क्लीबवेषातच उत्तराला घेऊन शमीवृक्षाकडे जातो असे वर्णन आहे. व तो शमीवृक्षाकडे जात असतानाच कौरवसैन्यात अनेक अपशकुन होतात. ते पाहून द्रोणाचार्यांच्या मनात हा क्लीबवेषधारी अर्जुन असावा अशी शंका येते व ते म्हणतात :

एष वीरो महेष्वासः सर्वशस्त्रभृतांवरः ।
आगतः क्लीबवेषेण पार्थो नास्त्यत्र संशयः ॥

वि. प. अ. ३९ श्लोक ९

तसेच दुर्योधनाच्या मनातही हीच शंका चाटून जाते व तो म्हणतो :

यद्येषः पार्थो राधेय कृतं कार्यं भवेन्मम ।
ज्ञाताः पुनश्चरिष्यन्ति द्वादशाब्दान्विशांपते ॥१५॥

वि. प. अ. ३९

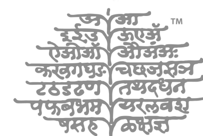
विराटपर्वाच्या ४७ व्या अध्यायात दुर्योधन भीष्म, द्रोणाचार्य, कृपाचार्य यांना उद्देशून बोलताना अज्ञात-वासाच्या अटींची आठवण देऊन, अर्जुन अज्ञात-वासाच्या तेराव्या वर्षाच्या समाप्तीपूर्वीच प्रकट झाला आहे असे मत ठामपणे व्यक्त करतो; आणि पांडवांना पुन्हा बारा वर्षे अज्ञातवास भोगावा लागेल असे म्हणतो. तो म्हणतो :

तेषां न तावन्निर्वृत्तं वर्तते तु त्रयोदशम् ।
अज्ञातावासो (?) बीभत्सुरथास्माभिः समागतः ॥४॥
अनिवृत्ते तु निर्वासे यदि बीभत्सुरागतः ।
पुनर्द्वादश वर्षाणि वने वत्स्यन्ति पाण्डवाः ॥ ५ ॥

वि. प. अ. ४७

ह्या दुर्योधनाच्या उक्तीवरून दिसून येईल की त्याच्या मते अर्जुन हा अज्ञातवासाचे तेरावे वर्ष

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

संपण्यापूर्वी प्रकट झाला आहे. परंतु येथे हे नमूद केले पाहिजे की दुर्योधनाचा अर्जुनावरील आरोप अत्यंत संदिग्ध असून तो अर्जुन अज्ञातवासाच्या मुदतीच्या किती दिवस अगोदर प्रकट झाला ह्याचा निश्चितपणे कोठेही उल्लेख करीत नाही. याउलट अज्ञातवासाचे एक वर्ष पूर्ण झाले आहे असे अर्जुनास वाटते. कारण आपला परिचय करून देताना तो उत्तराला म्हणतो :

भ्रातुर्नियोगाज्ज्येष्ठस्य संवत्सरमिदं व्रतम्।
चरामि ब्रह्मचर्यं वै सत्यमेतद् ब्रवीमि ते ॥१४॥
नास्मि क्लीबो महाबाहो परवान्धर्मसंयुतः ।
समाप्तव्रतमुत्तीर्णं विद्धि मां त्वं नृपात्मज ॥१५॥

वि. प. अ. ४५

(ज्येष्ठ बंधूच्या आज्ञेने मी एक वर्ष ब्रह्मचर्यव्रताचे पालन करत आहे. मी क्लीब नाही व आता हे ब्रह्मचर्यव्रत पूर्ण झाले आहे).

द्रोणाचार्यांचे मतही पांडवांना अनुकूल आहे असेच दिसते. ते म्हणतात :

वनवासे ह्यनिर्वृत्ते दर्शयेन्न धनंजयः। वि. प.

(वनवास पूर्ण होण्यापूर्वी अर्जुन प्रकट होणार नाही.) तसेच भीष्माचार्यांचे मतही पांडवांना अनुकूल दिसून येते. ते आपले निर्णायक मत देताना विराटपर्वाच्या ५२ व्या अध्यायात म्हणतात :

कलाः काष्ठाश्च युज्यन्ते मुहूर्ताश्च दिनानि च ।
अर्धमासाश्च मासाश्च नक्षत्राणि ग्रहास्तथा ॥१॥
ऋतवश्चापि युज्यन्ते तथा संवत्सरा अपि।
एवं कालविभागेन कालचक्रं प्रवर्तते ॥२॥ वि. प.

(कालगणना व कालविभाग याकरिता कला, काष्ठा, मुहूर्त, दिवस, अर्धमास, मास, नक्षत्रे, ग्रह, ऋतू, तसेच वर्षे यांचा उपयोग करतात. व अशाप्रकारे कालाच्या विभागणीने कालचक्र सतत फिरत राहते.)
नंतर ते म्हणतात :

तेषां कालातिरेकेण ज्योतिषां च व्यतिक्रमात् ।
पंचमे पंचमे वर्षे द्वौ मासौ उपजायतः ॥३॥
एषामभ्यधिकाः मासाः पंच च द्वादश क्षपाः ।
त्रयोदशानां वर्षाणामिति मे वर्तते मतिः ॥४॥

—वि. प.

[दर पाच वर्षानंतर दोन (अधिक) मास उत्पन्न होतात. म्हणून तेरा वर्षाच्या हिशोबाने पाच महिने व बारा रात्री अधिक निघून गेल्या आहेत असे मला वाटते.]

आणि अखेर ते म्हणतात.

सर्वं यथावच्चरितं यद्यदेभिः प्रतिश्रुतम् ।
एवमेतद् ध्रुवं ज्ञात्वा ततो बीभत्सुरागतः ॥५॥

वि. प. अ. ५२

(ह्या पांडवांनी जे जे कबूल केले होते ते यथायोग्य आचरिले आहे हे जाणूनच नंतर अर्जुन प्रकट झाला आहे.)

येथे प्रथमच स्पष्ट केले पाहिजे की, भीष्माचार्यांच्या तोंडी घातलेले दोन श्लोक (वि. प. अ ५२ श्लो ३-४) हे कूटप्राय असून, टीकाकारांनी त्यांचा विविधप्रकारे अर्थ लाविला आहे. आणि त्या अर्थामध्ये एकमत दिसून येत नाही. परंतु पांडव चांद्रमानाप्रमाणे तेरावे वर्ष संपल्यावर प्रकट झाले असा अर्थ बहुतेक टीकाकारांच्या दृष्टीने निघतो.

वरील विवेचनावरून असे दिसून येईल की पांडवांचा अज्ञातवास यथायोग्य पूर्ण झाला होता किंवा नाही ही एक समस्या आहे. व ह्या समस्येतून उद्‌भवणारी दुसरी समस्या म्हणजे वनवासाची बारा वर्षे व अज्ञातवासाचे एक वर्ष असा तेरा वर्षांचा कालावधि कोणत्या कालगणनापद्धतीने निश्चित केला होता? सौरमानाने का चांद्रमानाने? तसेच आणखी एक मनोरंजक परंतु चिंतनीय प्रश्न उद्‌भवतो– महाभारताच्या सभापर्वाच्या अखेरीस किंवा वनपर्वाच्या प्रारंभी किंवा अखेरीस पांडवाच्या वनवासाचा आरंभ दाखविणारे काही कालनिदर्शक उल्लेख आहेत काय?

या सर्व प्रश्नांचे उत्तर 'नाही' असेच द्यावे लागेल. सभापर्वाच्या अनुद्यूत – उपपर्वाच्या अध्यायात द्यूताची अट सांगताना शकुनि एवढेच म्हणतो–

अस्माभिर्निर्जिता यूयं वने द्वादश वत्सरान् ।
वसध्वं कृष्णया सार्धमजिनैः प्रतिवासिताः ॥
त्रयोदशं च सजने अज्ञाताः परिवत्सरम् ।
ज्ञाताश्च पुनरन्यानि वने वर्षाणि द्वादश ॥१३॥

स. प. अ.

(जर आम्ही तुम्हास जिंकले तर तुम्ही द्रौपदीसह मृगचर्मे धारण करून बारा वर्षे वनात राहा. व तेरावे वर्ष अज्ञात वासात व्यतीत करा. आणि जर त्या वर्षात





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

तुम्ही ओळखले गेलात तर पुन्हा आणखी बारा वर्षे वनवासात व्यतीत करा.)

तसेच सभापर्वात इतरत्रही पांडवांचा हा विजनवास कोणत्या महिन्यात, पक्षात किंवा तिथीस सुरू झाला होता; व हा तेरा वर्षांचा कालावधि सौरमानाने निश्चित झाला होता का चांद्रमानाने याबद्दल ओझरता उल्लेखही आढळत नाही. प्रसंगवशात् हेही स्पष्ट केले पाहिजे की पांडवाचा अज्ञातवास विजयादशमीस संपून ते प्रकट झाले ही लोकप्रिय समजूत निराधार आहे. कारण सभापर्वात किंवा विराटपर्वात तसा कोणताही उल्लेख नाही.

त्यामुळे ह्या प्रश्नाचा विचार करण्यासाठी आपणास केवळ विराटपर्वांतर्गत उल्लेखांवर अवलंबून राहणे प्राप्त आहे. येथेही प्रथमच हे नमूद केले पाहिजे की विराट-पर्वातील काही कालनिदर्शक उल्लेख परस्परविसंगत आहेत तर काही श्लोक परस्परविरोधी पाठभेद असलेले आहेत. त्यामुळे प्रस्तुत प्रश्न अधिकच बिकट झाला आहे. असो.

विराटपर्वाच्या १३ व्या अध्यायात पांडवांच्या अज्ञातवासाच्या वर्षाच्या चवथ्या महिन्यात ब्रह्मदेवाचा उत्सव विराटनगरीत साजरा झाला असे वर्णन आहे. परंतु हा ब्रह्मोत्सव लुप्त झाल्याने त्याचे स्वरूप किंवा काल याविषयी मत व्यक्त करणे कठीण आहे. परंतु नीलकंठ टीकाकाराच्या मते हा उत्सव शरद् ऋतूच्या आरंभी येतो.

यानंतर किचकवध-उपपर्व व गोग्रहण-उपपर्वातील काही ठळक कालनिर्देशांचा उल्लेख केला पाहिजे. कीचकवध-उपपर्वाच्या आरंभी १४ व्या अध्यायात पाण्डवांचे अज्ञातवासाचे वर्ष जवळजवळ संपले असताना द्रौपदी कीचकाच्या दृष्टीस पडली असे म्हटले आहे. पहा—

> **तस्मिन्वर्षे गतप्राये** कीचकस्तु महाबलः ।
> सेनापतिर्विराटस्य ददर्श द्रुपदात्मजाम् ॥ ४ ॥
> वि. प. अ. १४.

तसेच कीचकवधानंतर जेव्हा सुदेष्णा द्रौपदीस राज्य सोडून जाण्यास सांगते तेव्हाचे तिचे उत्तर चिंतनीय आहे. ती म्हणते :

> **त्रयोदशाहमात्रं मे राजा क्षाम्यतु भामिनी ।**
> कृतकृत्या भविष्यन्ति गंधर्वास्ते न संशयः ॥ २९ ॥
> वि. प. अ. २४

(राजाने केवळ तेरा **दिवसच** मला क्षमा करावी. नंतर माझे गंधर्व पति कृतकृत्य होतील यांत संशय नाही.)

या दोन उल्लेखांवरून हे स्पष्ट होते की कीचकवध-पर्वातील घटना पाण्डवांच्या अज्ञातवासाच्या वर्षाच्या शेवटच्या पंधरा दिवसात घडल्या असाव्यात व कीचक-वधानंतरच्या दिवसापासून अज्ञातवासाच्या समाप्तीस केवळ तेरा दिवस बाकी उरले होते.

परंतु ह्यापेक्षा भिन्न स्थिति दाखविणारे दोन श्लोक विराटपर्वात आहेत. उदाहरणार्थ कीचकवध–उपपर्वाच्या प्रारंभीच १४ व्या अध्यायात पांडव विराटाच्या दरबारी रहात असताना दहा महिने निघून गेले असे वर्णिले आहे. पहा :

> वसमानेषु पार्थेषु मत्स्यस्य नगरे तदा ।
> महारथेषु च्छन्नेषु **दशमासाः** समाययुः ॥ १ ॥

तसेच विराटपर्वाच्या २१ व्या अध्यायात अप-मानाने विद्ध झालेल्या व कीचकवधासाठी आसुसलेल्या द्रौपदीचे सांत्वन करताना भीम म्हणतो :

> मा दीर्घं क्षम कालं त्वं **मासमध्यर्धसंमितम्** ।
> पूर्णे त्रयोदशे वर्षे राज्ञां राज्ञी भविष्यसि ॥ १७ ॥

(तू फार काळपर्यंत नव्हे तर केवळ दीडमहिनाच सहन कर. नंतर तेरावे वर्ष पूर्ण होताच तू पांडवांची राणी होशील.)

ह्या श्लोकावरून असे दिसते की कीचकाने ज्या दिवशी द्रौपदीची भर सभेत विटंबना केली त्या दिवसापासून अज्ञातवासाच्या समाप्तीस दीड महिना बाकी होता. परंतु हा श्लोकही विवाद्य आहे. कारण 'मासमध्यर्धसंमितम्' या शब्दांचा अर्थ १४ दिवस असाही काढलेला आहे. तसेच **'मासमर्धं च संमितम्'** (दीड महिना) व **'मासमप्यर्धसंमितम्'** (अर्धा महिना) असे इतर पाठभेदही उपलब्ध आहेत.

आता गोग्रहण-उपपर्वातल्या काही कालनिर्देशांचा विचार करू. या उपपर्वाच्या ३० व्या अध्यायात त्रिगर्तराजा सुशर्मा व कौरवसैन्य यांच्या मत्स्यदेशावरील संयुक्त आक्रमणाचे वर्णन करतांना म्हटले आहे—

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

स स्म गत्वा यथोद्दिष्टां दिशं वह्नेर्महीपते।
आदत्त गाः सुशर्माऽथ घर्मपक्षस्य सप्तमीम् ॥२६॥
अपरं दिवसं सर्वे राजन्संभूय कौरवाः।
अष्टम्यां तान्यगृह्णन्त गोकुलानि सहस्रशः ॥२७॥

वि. प. अ. ३०

(त्या सुशर्म्याने घर्मपक्षाच्या सप्तमीस आग्नेय दिशेस जाऊन विराटाच्या गोधनाचा कबजा घेतला व नंतर दुसऱ्या दिवशी अष्टमीस सर्व कौरवांनी एकत्र येऊन त्याच्या हजारो गायी पकडल्या).

हा श्लोकही अत्यंत कूटप्राय आहे. कारण वस्तुतः 'घर्म' शब्दाचा अर्थ ग्रीष्म ऋतू असताना व 'सप्तमी' शुक्ल किंवा कृष्ण हे उल्लेखिलेले नसताही टीकाकार 'आषाढमासाची शुक्ल (किंवा) कृष्ण सप्तमी असा अर्थ घेतात. तर महाभारताचे भाषांतरकार बापटशास्त्री 'ज्येष्ठ कृष्ण सप्तमी' असा अर्थ लावतात.

याखेरीज विराटपर्वाच्या ३१, ३२, ३३, या अध्यायात त्रिगर्तराजा सुशर्मा याने विराटावर केलेली चढाई, त्याने केलेला विराटाचा पराभव नंतर भीमाच्या पराक्रमाने त्याचा पराभव व विराटाची मुक्तता यांचे वर्णन आहे व ३५ व्या अध्यायात दुर्योधनादि कौरवांनी विराटाच्या गोधनावर केलेल्या हल्ल्याचे वर्णन आहे व त्याच दिवशी उत्तरास सारथि करून अर्जुन प्रकट होतो असे वर्णिले आहे. ह्यावरून असे दिसते की अर्जुन अष्टमीस प्रकट झाला असावा व त्याचा अज्ञातवासाचा कालावधि सप्तमीच्या रात्री पूर्ण झाला असावा. याला आधार म्हणून दुसरा एक उल्लेख दाखविता येईल. विराटपर्वाच्या ३३ व्या अध्यायात भीम सुशर्म्यावर वृक्ष उपटून चालून जातो तेव्हा युधिष्ठिर म्हणतो :

मा भीम साहसं कार्षीस्तिष्ठत्वेष वनस्पतिः।
मा त्वां वृक्षेण कर्माणि कुर्वाणमतिमानुषम् ॥१८॥
जनाः समवबुध्येरन् भीमोऽयमिति भारत।

वि. प. अ. ३३

(हे भीमा, तूं साहस करू नकोस. हा वृक्ष येथेच राहू दे. तो उपटू नकोस. ह्या वृक्षामुळे लोक तुला अतिमानुष कर्मे करणारा हा भीम आहे असे न ओळखोत.)

या श्लोकावरून असे दिसते की त्रिगर्तराज सुशर्म्याने ज्या दिवशी मत्स्यदेशावर स्वारी केली त्यादिवशी (सप्तमीस) पांडवांच्या अज्ञातवासाची मुदत संपली नव्हती म्हणून युधिष्ठिरास भीम अज्ञातवासाच्या समाप्तीपूर्वीच ओळखू येईल अशी भीति वाटते. परंतु अर्जुन दुसऱ्या दिवशी (अष्टमीस) प्रकट होतो. यावरून सप्तमीच्या रात्री पाण्डवांचा अज्ञातवास संपला असावा असे वाटते. परंतु बापटशास्त्रींच्या मते ही अष्टमी टीकाकार समजतात त्याप्रमाणे आषाढमासाची नसून ती ज्येष्ठमासाची कृष्ण सप्तमी होती. याला आधार म्हणून ते स्त्रीपर्वातील उत्तरेच्या विलापाचा उल्लेख करतात. स्त्रीपर्वात उत्तरा अभिमन्यूच्या वधानंतर विलाप करताना तिचा अभिमन्यूशी संबंध केवळ सहा महिन्यापुरताच आला असे म्हणते. आता अभिमन्यूचा वध मार्गशीर्ष शुद्ध पंचमीस झाला हे लक्षात घेता, ज्येष्ठमासापासून मार्गशीर्षमासापर्यंतच्या त्यांच्या सहा महिन्यांच्या वैवाहिक जीवनाची उपपत्ति नीट लागते असे म्हणता येईल.

असो. विराटपर्वातील कालनिदर्शक उल्लेखांचे विवेचन केल्यानंतर आता प्रस्तुत समस्येविषयी कोणते निष्कर्ष निघतात ते बघू :

पांडवांचा अज्ञातवास यथायोग्य पूर्ण झाला किंवा नाही या प्रश्नाची उकल करताना एक बिकट अडचण आहे. ती म्हणजे व्यासांनी पांडवांचा तेरा वर्षांचा विजनवास केव्हा सुरू झाला याविषयी मौन बाळगले आहे. प्रा. ग. वा. कवीश्वर म्हणतात, त्याप्रमाणे व्यासांनी हे कूट महाभारतात मुद्दाम स्पष्ट केले नाही. त्यामुळे जरी विराटपर्वात काही संदिग्ध व काही असंदिग्ध कालनिर्देशक उल्लेख आले असले तरी त्यांचा प्रस्तुत समस्येच्या दृष्टीने विशेष उपयोग होत नाही. तसेच ज्या दुर्योधनाने हा प्रश्न उपस्थित केला आहे तो केवळ पांडव अज्ञातवासाचा कालावधि संपण्यापूर्वी प्रकट झाले आहेत असा आरोप करतो. परंतु त्याच्या विराटपर्वातील भाषणात आपल्या आरोपाबद्दल कोणतेही कारण देत नाही. व त्यामुळे दुर्योधनाची बाजू लंगडी ठरते. तसेच या प्रश्नाचा ऊहापोह करताना आणखी एक जटिल प्रश्न टीकाकारांनी उपस्थित केला आहे. तो म्हणजे पांडवांचा अज्ञातवास व वनवास ह्यांचा कालावधि सौरमानाने

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

निश्चित झाला होता का चांद्रमानाने ? महाभारताच्या सभापर्वात व इतरत्रही याविषयी कोठेही स्पष्ट उल्लेख नाही हे वर स्पष्ट केलेच आहे. तरीही बहुतेक टीकाकार दुर्योधनास सौरमताभिमानी कल्पून पांडव चान्द्रमाना-प्रमाणे तेरा वर्षे संपल्यावर वैशाख कृष्ण सप्तमीस अथवा आषाढ सप्तमीस प्रकट झाले असे म्हणतात. परंतु या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर देणे अशक्य आहे. कारण काही टीकाकारांनी अश्विन शुद्ध दशमी, अथवा आषाढ कृष्ण दशमी हा पांडवांच्या वनवासाचा आरंभदिन मानून ज्योतिर्गणिताने आपापल्या मताने वेगळी उत्तरे कल्पिली आहेत परंतु पांडवांच्या वनवासाच्या आरंभ-दिनाविषयी महाभारतात मुग्धता पाळली असल्याने टीकाकारांच्या स्पष्टीकरणांनी समाधान होत नाही. तसेच महाभारतकाळी कोणत्या बाबतीत सौरवर्ष प्रमाण-भूत मानत व कोणत्या गोष्टींबाबत चांद्रवर्ष प्रमाणभूत मानत यांचा उलगडा नीटसा होत नाही. त्यामुळे सौरमानाभिमानी दुर्योधनाचा पक्ष योग्य का चांद्रमाना-भिमानी पांडवांचा पक्ष बरोबर याची उपपत्ती लावणे अधिक बिकट झाले आहे. असो.

आता विराटपर्वातील ३० व्या अध्यायातल्या २३ व्या श्लोकाचा विचार करू या. या श्लोकात धर्मपक्षाच्या समाप्तीस सुशर्म्याने मत्स्यदेशावर स्वारी केली व दुसऱ्या दिवशी (अष्टमीस) कौरवानी विराटाचे गोधन पकडले असे वर्णिले आहे. व अष्टमीसच अर्जुन प्रकट झाला हे वर स्पष्ट केलेच आहे. आता हा श्लोक अत्यंत महत्त्वाचा आहे कारण अर्जुन केव्हा प्रकट झाला ते ह्या श्लोकांच्या द्वारे सिद्ध परंतु दुर्दैवाने हा श्लोकही संदिग्ध आहे कारण या श्लोकात 'घर्म' शब्द ग्रीष्म ऋतूचा वाचक आहे. मासवाचक नाही, तसेच 'सप्तमी' शुद्ध का वद्य ह्याचाही स्पष्ट उल्लेख नाही. तरीही टीकाकारांनी 'आषाढ शुद्ध' (किंवा वद्य) सप्तमी असा अर्थ लाविला आहे. व तो समाधान-कारक वाटत नाही.

आता भीष्माचार्यांनी ५२ व्या अध्यायात (श्लोक १–३.) येथे दिलेल्या उत्तराची चर्चा करू या. प्रथम भीष्माचार्य, ऋतु, मास इत्यादींच्या साह्याने कालगणना कशी होते ते सांगतात व नंतर दर पाच वर्षानंतर दोन अधिक मास उत्पन्न होतात असे म्हणतात व नंतर तेरा वर्षांच्या कालावधीत पाच महिने व बारा रात्री (चांद्रमानाप्रमाणे) अधिक झाल्या असे सांगतात. वर म्हटल्याप्रमाणे भीष्माचार्यांचे हे उत्तर कूटप्राय असून त्याचा टीकाकारानी अनेक प्रकारे अर्थ लावला आहे. व बहुतेक टीकाकारांच्या मते भीष्माचार्य चांद्रमानाप्रमाणे पांडव यथायोग्य अज्ञातवासाचा अवधि पूर्ण करून प्रकट झाले असा निर्णय देत आहेत. तरीही या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर भीष्मा-चार्यांच्या खुलाशाने मिळत नाही कारण पांडवांच्या वनवासाचा आरंभदिन निश्चित नसताना इतर समाधान निर्मूल ठरते. असो. शेवटी बापटशास्त्र्यांच्या मताचा विचार करूया. त्यांच्या मते स्त्रीपर्वातील उत्तरेच्या विलापावरून पांडवांचा अज्ञातवास ज्येष्ठ कृष्ण अष्टमीस संपला असे मानले म्हणजे ज्येष्ठ-मासापासून मार्गशीर्ष मासात अभिमन्यूचा वध होईपर्यंतच्या सहा महिन्यांच्या वैवाहिक जीवनाची (उत्तरा–अभिमन्यूंच्या) उपपत्ति नीट लागते. बापटशास्त्र्यांचे हे मत काही अंशी पटणारे आहे. कारण पांडवांचा अज्ञातवास ज्येष्ठ कृष्ण अष्टमीस संपला असे मानले तर उत्तरेच्या विलापाची नीट व्यवस्था लावता येते. परंतु पांडवांचा वनवास कोणत्या दिवशी सुरू झाला हे कूटच असल्याने पांडव ज्येष्ठ कृष्ण अष्टमीस प्रकट झाले ते अज्ञात-वास यथायोग्य पूर्ण करून का पूर्ण होण्यापूर्वीच ते सांगणे कठीण आहे. मात्र युधिष्ठिराने भीमाला दिलेल्या इशाऱ्यावरून व अर्जुनाच्या उत्तराला उद्दे-शून भाषणावरून पांडवाच्या मते सप्तमीस अज्ञात-वास संपत असावा असे वाटते. आणि हे जाणूनच अर्जुन अष्टमीस प्रकट झाला असे वाटते.

असो. प्रस्तुत प्रश्नाविषयींच्या सर्व साधनसामग्रीचे विवेचन केल्यावर असे दिसून येते की पांडवाच्या विजनवासाच्या समाप्तीचा हा प्रश्न अत्यंत कूटप्राय असून त्याविषयी समाधानकारक उत्तर देणे कठीण आहे. ह्या प्रश्नावर मौन राखण्यात त्रिकालदर्शी प्रतिभेने युक्त असलेल्या व्यासमहर्षींचा कोणता गूढ हेतु असेल बरे ?

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रा. रा. तु. भगत

अमीर खुसरोचे मनोरंजनात्मक काव्य

खुसरो : नव मार्गाचा मानकरी

ज्या काळात खुसरोने काव्य-रचनेस प्रारंभ केला तो काळ धर्म आणि राजनीती यांचे संकेत पाळणारा होता. जेव्हा घोड्यांच्या टापा व मानवी मनाच्या धापा सुरू होत्या तेव्हा मनोविनोद आणि मनोरंजनाची पताका घेऊन खुसरोने पद्य-पंढरीत पदार्पण केले. संग्राम आणि आत्मशासन यांच्या सुदृढ व कठोर शृंखलापासून मानवी जीवनाची मुक्ती करून काव्यास आनन्द आणि विनोदाच्या विशाल वनस्थलीमध्ये स्वच्छंदपणे विहार करण्याचे स्वातंत्र्य दिले. जयपराजयाने हर्ष-विषादाच्या हिंदोळ्यावर डोलू लागणाऱ्या मनास खरा विसावा दिला तो खुसरोच्या उल्हासपूर्ण कवितेनेच. परंपरेचा गुलाम बनण्यापेक्षा नवजात भाषेमधून नवीनतेचा फुलोरा फुलवून काव्यक्षेत्रात नवा मार्ग निर्मिला तोही खुसरोनेच. जेव्हा शौर्य-सरिता दुथडी वहात होती तेव्हा तिच्या किनाऱ्यावर आनंद आणि उल्हासाची उपवने खुसरो तयार करीत होता.

अमीर खुसरोचा जन्म सन १२५३ ई. मध्ये झाला. गयासुद्दीन बलबन पासून अलाउद्दीन ते कुतुबुद्दीन मुबारकशाह पर्यंतचा काळ खुसरोने पाहिला. बादशहा बलबनच्या दरबारात काव्य-विनोदाच्या निर्मितीसाठी एक 'सेवक' म्हणून खुसरोची नियुक्ति झाली. त्यानंतर अल्पावधीतच दरबारी 'कवि' म्हणून खुसरोची प्रसिद्धी वाढू लागली. खुसरो मुळातच मोठा रसिक, शब्दसृष्टीचा चतुर योजक, अरबी, फारसी, संस्कृत व हिन्दी भाषेचा मोठा जाणकार, विनोदी, सहृदय व संगीतज्ञ होता. दिल्लीच्या तख्तावर बारा बादशहा आले आणि गेले; हे चांगल्या उघड्या डोळ्यांनी खुसरोने पाहिले. आपल्या जीवनकालात राजकीय हालचालींचा जितका तीव्रतेने अनुभव खुसरोस प्राप्त झाला, तेवढा कोणत्याही हिन्दी कवीस प्रत्ययास आला नसावा.

खुसरो : खडीबोलीचा आदिकवी

जेव्हा राजस्थानी भाषेमधून डिंगल काव्याची रचना व अपभ्रंशापासून अनेक भाषांची निर्मिती होत होती तेव्हा सर्वसामान्य जनतेच्या भाषेमध्ये म्हणजेच 'खडीबोली' मध्ये काव्यरचना करण्याचे सर्व श्रेय खुसरोसच आहे. सामान्यांच्या भाषेत असामान्य बुद्धिमत्तेच्या आधाराने व कोमलकान्त खडीबोलीच्या पदावलीने त्याने आपली काव्यसृष्टी सजविली. साहित्यक्षेत्रातील या नाविन्यामुळेच अनेक इतिहासकार खुसरोस खडीबोलीचे 'आदिकवि' म्हणून संबोधितात. या दृष्टीने भाव व भाषेच्या दृष्टिकोणातून हिन्दी साहित्यात खुसरोने 'नवे पर्व' सुरू केले. परंपरागत काव्य-रचनेचा राजमार्ग सोडून मोठ्या रमणीय वन-प्रदेशातून खुसरोनेच प्रथम 'पाऊलवाट' पाडली. या अर्थाने खरा युगपरिवर्तनकारी कवि म्हणून खुसरोचे नाव हिन्दी साहित्याच्या इतिहासात चिरंजीव राहिले आहे. थोडक्यातच सांगावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की, हिन्दी संधिकालीन काव्यगगनातील एक 'नवलाईचे इंद्रधनुष्य' म्हणजेच खुसरोचे काव्य होय. हिन्दी साहित्याच्या इतिहासात खुसरोचे नाव स्मरणीय राहण्याची चार ठळक कारणे सांगता येतील :

१) खुसरोने आपल्या काव्यरचनेमार्फत मनोविनोद आणि मनोरंजनपर सामग्री उपलब्ध करून दिली.

२) अपभ्रंशमिश्रित व डिंगल भाषेच्या ऐवजी खडीबोली व ब्रजभाषा यांचा सफलतापूर्वक प्रयोग केला.

३) भारतीय व इस्लामी संस्कृतीचा समन्वय घडवून आणला.

४) लोकभाषेमधून लोकभावनेचा पूर्ण आविष्कार केला.

खुसरो : मनोविनोदाचा बादशहा

अमीर खुसरोच्या काव्यरचनेचे खालील विभाग दिसतात :





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अमीर खुसरोचे मनोरंजनात्मक काव्य

* इतिहास * गजल * कोश * संगीत व * पहेली.
वरील सर्व काव्य-प्रकारामध्ये 'पहेली' हा अत्यंत मनोरंजक प्रकार आहे. 'पहेली' म्हणजे कूटप्रश्न. अशा 'पहेलीचे'चे तीन प्रकार खुसरोच्या कवितेत दिसून येतात :

१) अन्तर्लापिका : जेव्हा एकाद्या 'पहेली' मध्येच तिचे उत्तर समाविष्ट असते तेव्हा तिला अन्तर्लापिका म्हणतात.

२) बहिर्लापिका : जेव्हा एकाद्या 'पहेली'मध्ये तिचे उत्तर समाविष्ट नसते तेव्हा तिला बहिर्लापिका म्हणतात.

३) मुकरी : 'मुकरी' म्हणजे प्रश्नोत्तरांची मालिकाच होय. येथे प्रश्नांचे निषेधयुक्त उत्तर दिलेले असते.

खुसरोच्या अन्तर्लापिका खालीलप्रमाणे आहेत. त्यांची उत्तरेही कंसात दिलेली आहेत :

१) अन्तर्लापिका

* एक थाल मोतीसे भरा ।
सबके सिरपर औंधा धरा ।
चारों ओर वह थाली फिरे ।
मोती उससे एक न गिरे ॥
(आकाश)

* एक नारने अचरज किया ।
साँप मार पिंजडेमें दिया ।
जों जों साँप तालको खाए ।
सूखे ताल साँप मर जाए ॥
(दीयाबत्ती)

* एक नार दो को ले बैठी ।
टेढ़ी होके बिलमें पैठी ।
जिसके बैठे उसे सुहाय ।
खुसरो उसके बल बल जाय ॥
(पायजमा)

* घूम घुमेला लहँगा पहने एक पाँवसे रहे खड़ी ।
आठ हाथ हैं उस नारीके, सूरत उसकी लगे परी ॥
सब कोइ उसकी चाह करे हैं मुसलमान-हिन्दू-छत्री ।
खुसरोने यह कही पहेली दिलमें अपने सोच जरी ॥
(छतरी)

* क्या करूँ बिन पाँवोंके, तुझे ले गया बिन सिरका ।
क्या करूँ लंबी दुमके,
तुझे खा गया बिन चोंचका लड़का ॥
(जाल)

* सरपट जटा गलेमें झोली,
किसी गुरूका चेला है ।
भरभर झोली घरको धावै,
उसका नाम पहेला है ॥
(मुट्ठा)

* आवे तो अंधेरी लावे ।
जावे तो सब सुख ले जावे ।
क्या जानूं वह कैसा है ।
जैसा देखो वैसा है ॥
(आँखें)

* तरवरसे एक तिरिया उतरी, उनने बहुत रिझाया ।
बापका उसने नाम जो पूछा, आधा नाम बताया ।
आधा नाम पिता पर प्यारा, बूझ पहेली गोरी ।
'अमीर खुसरो' यों कहे अपने नाम न बोली ॥
(निबोरी)

* अरथ तो इसका बूझेगा ।
मुँह देखो तो सूझेगा ॥
(दर्पण)

२) बहिर्लापिका

* श्याम बरनकी है एक नारी,
माथे ऊपर लागे प्यारी ।
जो मानुस इस अरथको खोले,
कुत्तेकी वह बोली बोले ॥
(?)

* चाम मास वाके नहिं नेक ।
हाड़ हाड़में वाके छेद ।
मोहि अचंभो आवत ऐसे ।
वामें जीव बसत है कैसे ॥
(?)

* श्याम वरण और दाँत अनेक । लचकत जैसे नारी ।
दोनों हातसे खुसरो खींचे । और कहै तू आरी ॥
(?)

* एक कहानी मैं कहू तू सुन ले मेरे पूत ।
बिना परो वह उड़ गया बाँध गलेमें सूत ॥
(?)

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

* बातकी बात ठठोलीकी ठठोली ।
मरदकी गाँठ औरतने खोली ॥

(?)

* उज्वल बरन आधीन तन, एक चित्त दो ध्यान ।
देखतमें तो साधु है, निपट पापको खान ॥

(?)

* स्याम बरन, पीताम्बर काँधे मुरलीधर नहि होइ ।
बिन मुरली वह नाद करत है विरला बूझै कोइ ॥

(?)

* एक नार पियाको भानी ।
तन वाको सगरा ज्यों पानी ॥

(?)

* चूक भई कुछ वासों ऐसी ।
देस छोड भयो परदेसी ॥

(?)

३) मुकरी

मुकरी साहित्य लोकप्रचलित 'पहेली'चे एक विकसित रूपच आहे. मुकरीमधून मनोरंजन होते खरे, परंतु त्याबरोबरच बुद्धिचातुर्यही पणास लागते. अशा मुकरी श्लिष्ट असतात. येथे प्रस्तुत अर्थाचा अस्वीकार करून अप्रस्तुत अर्थाची स्थापना केली जात असल्यामुळे त्यास 'छेकापन्हुति' असेही म्हणतात.

अमीर खुसरोने आपल्या 'मुकरी' मध्ये अशी कल्पना केलेली आहे की एक युवती आपल्या अंतरंग सखीस काही गोष्टी सांगत असते. युवती करीत असलेले वर्णन तंतोतंत तिच्या 'साजन'शी मिळतेजुळते असते. अंतरंग-सखी हे वर्णन ऐकते व चटकन म्हणून जाते की "हे सखी, हे तुझे प्रियतम 'साजन' तर नव्हेत ना?" त्यावेळी ती युवती चटकन् अशा एका चमत्कारिक वस्तूचे नाव सांगते की ते वर्ण्य विषयाशी अत्यंत सुसंगत असते. अशा वेळी त्या अंतरंग-सखीचा अपेक्षाभंग होतो खरा, पण तिला आश्चर्याचा गोड धक्काही बसतो. शेवटी दोघीही दिलखुलासपणे हसू लागतात.

विवाहप्रसंगीची गोष्ट. 'वधू' भोवती अनेक अंतरंग-सखींचा घोळका जमलेला असतो. सर्व सखीगण 'वधू'ची गोड 'कळ' काढीत असतात. 'वधू' अनुराग, लज्जा, संकोच व भयामुळे 'मौन' राहते. पण शेवटी ती वधू सखीगणास चांगलाच धडा देते. वधू म्हणते–

'वह आवे तब शादी होय ।
उस बीन दूजा और न कोय ।
मीठे लागें वाके बोल ।

– हे शब्द ऐकून सर्वच सखींना वाटते की ज्याच्या आगमनानंतर विवाहसमारंभ सुरू होणार आहे व ज्याचे शब्द अत्यंत मधुर असतील असा तो प्रियतम 'साजन' शिवाय दुसरा कोण असणार? असा विचार करून त्यापैकी एक सखी म्हणते 'ऐ सखी, साजन?' त्यावेळी वधू हसत उत्तर देते की, 'ना सखी, ढोल!'

एक नायिका आपल्या अंतरंग-सखीस म्हणते की–

रैन पड़े जब घरमें आवे ।
वाका आना मोको भावे ।
कर पर्दा घरमें लिया ।

हे वर्णन ऐकून स्वाभाविकपणे सखीस वाटते की, रात्र होताच नायिकेच्या घरी येणारा आणि नायिकेस अत्यंत सुखदायी वाटणारा असा तो प्रियतम 'साजन?' शिवाय दुसरा कोण असणार? असा विचार करून अंतरंग-सखी नायिकेस म्हणते की, 'ऐ सखी, साजन' तेव्हा ती नायिका उत्तर देते की 'ना सखी, दिया!'

रंगपंचमीचा दिवस. नायक आणि नायिका परस्परावर रंग फेकीत असतात. दोघेही रंगात न्हाऊन निघालेली आहेत. अशावेळी एक नायिका आपल्या अंतरंग सखीस म्हणते की –

रंग रासका फाग मचाया ।
आप भिजै औ मोहिं भिजाया ।
वाको कौन न चाहे नेह ।

नायिकेचा संकेत सखीने ओळखला. रंगपंचमीच्या निमित्ताने प्रियकराच्या प्रेमरंगात न्हाऊन निघण्याची संधी नायिकेस मिळाल्यामुळेच तिला अपार आनंद झालेला आहे हे ओळखून सखी नायिकेस म्हणते की 'ऐ सखी, साजन?' सखीचा अपेक्षाभंग करीत नायिका म्हणते 'ना सखी, मेह!"

एक नायिका आपले दुःख अंतरंग सखीस सांगत आहे.

'मुख मेरा चूमत दिनरात ।
होंठें लगत कहत नहीं बात ।
जासे मेरी जगतमें पत ।

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

हे ऐकून सखीस वाटते की, जगामध्ये नायिकेची 'पत' ज्याच्यावर अवलंबून आहे व जो रात्रंदिन अधरसुधारसपान करीत असतो असा प्रियकराखेरीज दुसरा कोण असू शकणार ? म्हणून मोठ्या आत्म-विश्वासाने सखी नायिकेस म्हणते 'हे सखी, साजन ?' नायिका म्हणते 'ना सखी, नथ !'

अशा पद्धतीच्या मनोविनोदाने भरलेल्या काही वेचक 'मुखरी' खालीलप्रमाणे आहेत :

* जब मोरे मंदिरमें आवे।
सोते मुझको आन जगावे।
पढ़त फिरत वह विरहके अच्छर।
"ऐ सखी साजन ? ना सखी मच्छर !"

* बेर–बेर सोबतहिं जगावै।
ना जागूँ तो काटे खावे।
व्याकुल हुई मैं हक्की बक्की।
"ऐ सखी साजन ? ना सखी, मक्खी !"

* अंगो मेरो लपटा आवे।
वाका खेल मोरे मन भावे।
कर गहि कुछ गहि गहे मोरि माला।
"ऐ सखी साजन ? ना सखी, बाला !"

* सीटी दैकै मोहिं बुलावैं।
रुपया देहुँ तो पास बिठावे।
लै भागे और खेलै खेल।
"कहु सखी साजन ? ना सखी, रेल।"

* सिगरी रैन मोहि संग जागा।
भोर भया तब बिछुरन लागा।
वाके बिछुरत फाटै हिया।
"ऐ सखी साजन ? ना सखी, दिया।"

* मेरा मोसे सिंगार करावत।
आगे बैठके मान बढ़ावत।
वासे चिक्कन न कोउ दीसा।
"ऐ सखी साजन ? ना सखी, सीसा।"

* नित मेरे घर आवत है।
रात गए फिर जावत है।
फँसत अमावस गोरिके फंदा।
'ऐ सखी साजन ? ना सखी, चंदा।'

* चढ छाती मोको लचकावत।
धोय हाथ मोपर चढ़ि आवत।
सरम लगत देखत सब नारी।
'ऐ सखी साजन ? ना सखी, गगरी।'

* सोभा सदा बढ़ावत हारा।
आँखिन ते छिन होत न न्यारा।
आये फिर मेरे मनरंजन।
'ऐ सखी साजन ? ना सखी, अंजन।"

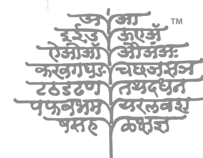
खुसरोच्या कवितेत अत्यंत अभिनव प्रकार खालील-प्रमाणे आढळतो :

* घोडा क्यों अड़ा ?
फेरा न था।
अनार क्यों न चखा ?
दाना न था।
पण्डित क्यों पियासा ?
लोटा न था।
औरत क्यों न नहाई ?
परदा न था ?

* खुसरो : एक महाकवी ?

अमीर खुसरोचे वरील काव्य पाहिल्यानंतर असे वाटते की जेव्हा संधिकालीन कवि सुंदरी आणि शौर्याच्या कथामध्ये रममाण झाले होते, राजाचे वैभव, कीर्ति व यश यांचे गुणगान करीत होते तेव्हा कविता ही मानवी जीवनाची मनोविनोदाचीही वस्तु होऊ शकते हे खुसरोने सिद्ध करून दाखविले. लोकभाषेमध्ये लोककाव्य लिहिल्यामुळेच खुसरो लोकप्रिय झाला. लोकांच्या जिभेवर नाचणारी भाषा सर्वप्रथम खुसरोनेच लिपिबद्ध केली. म्हणूनच खुसरोची 'पहेली' 'मुकरी' आदि काव्यरचना लोकांच्या जिभेवर नाचू लागल्या. खुसरोच्या काव्यातील ही स्वाभाविकता, सहजता, उक्ति-वैचित्र्यता, व सुलभता यामुळेच खुसरोचे काव्य लोकांच्या पर्यंत जाऊन पोहोचले. लोकभाषेत लोकहिता-साठी काव्य करणाऱ्या खुसरोचा मोठेपणा ओळखून डॉ. ईश्वरीप्रसादनी खालील शब्दात त्याची महति व्यक्त केलेली आहे.

"खुसरो केवल कवि ही नहीं था वह योद्धा भी था और साथही क्रियाशील मनुष्य भी। वह एक प्रतिभावान कवि और गायक था, जिसकी कल्पनाकी उड़ान भाषाके साधनसे विषयोंकी विविध रुपावली लिए हुए है। वह चकित कर देनेवाली सरसता और





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

सौन्दर्यसे मानवी उद्वेगों और रागात्मक प्रवृत्तियोंका तथा प्रेम और युद्धकी पृष्ठभूमियोंका वर्णन प्रस्तुत करता है । यह सब उसे महाकवियोंकी पंक्तिमें बिठलाने के योग्य है । असलमें खुसरो कवियोंका राजा है । ”[१]

डॉ. ईश्वरीप्रसादनी मोठ्या गौरवपूर्ण शब्दात खुसरोची अतिशयोक्तिपूर्ण प्रशंसा केलेली दिसून येते. परंतु एखाद्या कवीने मनोविनोद आणि मनोरंजन हा आपल्या काव्याचा हेतु मानला तर त्यास महाकवि म्हणता येईल का ? खरे पहाता महाकवीसाठी लागणारी सर्वंकष प्रतिभाशक्ती, मानवी हृदयाचा ठाव घेणारी शब्दशक्ति, मानवी जीवनसागराचे अवगाहन करून काढलेली भावरत्ने, विचारवेलीवर बहरलेली विवेकपुष्पे, मानवी जीवन सदोदित मंगलमय बनविणारे सत्य शिव व सुन्दर तसेच मानवी हर्ष-विषादाच्या संघर्षातून निघणारा तो जीवन-संदेश तरी कुठे मिळतो खुसरोच्या कवितेत ?

परंतु जीवनसंग्रामात भरडून जाणाऱ्या व्यथित, व्याकुळ आणि घायाळ मानवी मनाचे खरे विश्रांतिस्थान म्हणजेच खुसरोची कविता होय हे अमान्य करता येणार नाही. अश्रू, हुंदके आणि उसासे यानी व्यथित झालेल्या माणसाला व धार्मिक बंधनांच्या कठोर मगरमिठीत सापडलेल्या मानवी मनाला क्षणभर का होईना मनोविनोद व मनोरंजनाच्या उद्यानात नेऊन हास्यरसाच्या सरोवरात आकंठ स्नान घडवून आणण्यात खुसरोची कविता तसूभरही कमी पडत नाही. हे मान्य करून हिन्दीमधील एक ज्येष्ठ आलोचक डॉ. रामकुमार वर्मा यांच्या शब्दात असे सांगता येईल की, “ चारणकालीन रक्तरंजित इतिहासमें जब पश्चिमके चारणोंकी डिंगल कविता उद्धत स्वरोंमें गूँज रही थी और उसकी प्रतिध्वनि और भी उग्र थी, पूर्वमें गोरखनाथकी गम्भीर धार्मिक प्रवृत्ति आत्मशासनकी शिक्षा दे रही थी, उस कालमें अमीर खुसरोकी विनोदपूर्ण कविता हिन्दी साहित्य के इतिहासकी एक महान निधी है । मनोरंजन और रसिकताका अवतार यह कवि खुसरो अपनी मौलिकता के लिए सदैव स्मरणीय रहेगा । ”[२]

---

१ डॉ. ईश्वरीप्रसाद (मिडीवल इंडिया पृष्ठ ६१६)

२ डॉ. रामकुमार वर्मा : (हिन्दी साहित्यका आलोचनात्मक इतिहास पृष्ठ १३१)

चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान

– लेखक –

प्रा. सदाशिव आठवले

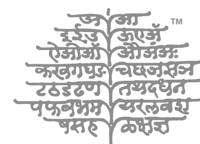
किं. ३ रु.

मिळण्याचें ठिकाण –

चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई.

[जि. सातारा]

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

श्री. कृ. बा. मराठे

भागवत नाटक

" पूर्वी कर्नाटक, सांगली, राजापूर, गोमंतक, पुणे वगैरे देशातून तमासगीर लोक येऊन घरोघर दशावतारी डफत्राल्यांचा, सांगड बाहुल्यांचा व खांबसूत्रांचा नाच करीत. परंतु हल्ली दशावतारी नाच येथेच तयार होतात. नटाचे काम करणे हे सर्व लोकांच्या शास्त्रात फार निंद्य मानले आहे आणि हिंदुशास्त्रात तर याचा फारच निषेध केला आहे. संभावित व सुशील लोक याचा तिरस्कार करतात. असे असता मुंबईतील बहुतेक लोक ह्यास फार लुब्ध आहेत; हे मोठे नवल वाटते. "

— श्री. गो. ना. माडगावकर कृत ' मुंबई वर्णन '

एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रथम पादातील हे लोक-नाट्य, त्याच्या रंगभूमीचे क्षेत्र, त्या विषयीचे आकर्षण आणि त्याचा सामाजिक दर्जा या सर्वांची कल्पना या छोट्याशा उताऱ्यावरून येते. तत्कालीन मुंबई इलाख्यात असलेली ही नाट्यस्थिती थोडीफार तशीच पेशवाईत आणि उत्तर काळी असावी. त्यावरून दशावतारी डफत्राले तमासगीर असून त्यांचा पेशा नटाचा होता हे स्पष्ट होते. दशावतारी डफत्राल्यांचा नाच ही तमासगिरांची प्रथा; ही महाराष्ट्रात तरी आद्य नाटककार भावे त्यांच्या पूर्वीची दिसते. एकाने ब्रिदीवर येऊन तमाशा करण्याची ही रूढी शिवशाहीच्या काळातही होती असे समर्थांच्या ' दासबोधा ' वरून निःसंदिग्ध सांगता येते.

" खेळता नेटके दशावतारी। तेथे येती सुंदर नारी।
नेत्र मोडिती कलाकुसरी। परि ते अवघे घटिंगण॥"

दास. ६-८-११

—या ओवीत दशावतारी खेळ आहे. नेत्र मोड-णाऱ्या सुंदर नारीचे रूप घेणारे घटिंगण आहेत. कलाकुसर आहे. थोडक्यात रंगभूमीवर नेटका अभिनय करणाऱ्या नटाचा आणि त्याच्या नाटकाचा उघडाउघड उल्लेख आहे. हा खेळता दशावतारी म्हणजे भोसले राजांच्या नाटकातील ' दशावतारी भागवत ' तर नव्हे ना ? अशी खोल शंका येते. तसे असेल तर दशावतारी खेळ करणारे भागवत हे महाराष्ट्रीय असून कर्नाटकातील ' भागवतार ' किंवा ' भागवत मेल ' असे चुकीचे वाचन झाल्यामुळे महाराष्ट्र रंगभूमीच्या इतिहासकारांनी जे अनेक तर्क-वितर्क केले आहेत ते दुरुस्त करून घ्यावे लागतील. इतकेच नाही तर मराठी ' भागवतमेळ वा मेळा ' कर्नाटकात गेल्यामुळे तिकडील त्या काळच्या नाट्याला चालना मिळाली, असे म्हणावे लागते.

संतकवींच्या शिकवणीमुळे किंवा वारकऱ्यांच्या भक्ति-प्रभावापुढे ज्याप्रमाणे शृंगारिक लावणी भेदिक झाली, अथवा रामदास स्वामींनीच वेदांती कलगीचे गाणे रचले, एकनाथ स्वामींनी भारुडे गाइली, त्याचप्रमाणे दशावतारी नर्तक सोंगाड्या हा पूर्वीचा भागवत असला पाहिजे. म्हणूनच तुकाराम एका अभंगात सांगतात " कवतुके दाखवून दृष्टी निववावी म्हणूनच तुम्ही नटनाट्य केले. गाय आणि वाघ दोन्ही लाकडाची आहेत हे प्रेक्षकांना कळलेलेच असते परंतु अंतरी ती एकरूपच आहेत हे दाखविण्यासाठी ती खेळात एकत्र मांडली नाहीत काय ? आम्ही असे सोंगाडे नाही. आम्ही खेळ नाचू–खेळू तो खराखराच असेल. त्यात रंगभेद नटनाट्य असणार नाही." या तुकारामांच्या आशयात नाटक तर आहेच. शिवाय रंगभूमीची प्रयोगक्षमता आहे. मग ते भागवत नाट्य सांगड-बाहुल्यांचे असो की प्रत्यक्ष खेळ नाचणाऱ्या सोंगाड्याचे असो. त्यात रंगभूमीवरील नाटक आहे एवढे निश्चित. भक्तीच्या या रंगणातूनच आपण याही पूर्वीच्या संतकवींचा कानोसा घेतला, नाथाची भारुडे, ज्ञानेश्वर नामदेवादि भक्तिकवींची कविता तपासली, ग्रंथ पाहिले तर त्यांनी करमणुकीसाठी नटनाच लोकाभिमुख केले याचा पडताळा येतो. वारकरी पंथातील भजनी मंडळयांमधे जे थोडे हरिजन–अस्पृष्ट लोक–असतील त्यांनी ती भारुडे पाठ केली असतील. भारुडातील ती ती रूपे घेऊन ते त्या भजनीमेळात रमून रंगून

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

गेले असतील आणि या भारुडांनी वेदान्तरस खेळता ठेवून लोकांचे खूप मनोरंजन केले असेल हे प्रा. माटे यांचे अनुमान खरे वाटते. अशा प्रकारे भागवत नाटकाची बीजे रुजली असली पाहिजेत हे स्पष्ट आहे.

" गोपाळकाल्याचा विन्यास । रासक्रीडेचा हव्यास
गोपाळवेषाचा विलास । मनोहर वेष दावावा
बानावी देवांची वाढीव । करावी देवांची भाटीव
ऐसे दावुनी हावभाव । महोत्सव करावा – "

–या एकनाथस्वामीच्या अभंगाचा थाट, त्यातील नाटकीय शब्दांचा वापर, वेषसज्जा आणि महोत्सव कसा साजरा करावा याचा उपदेश, लक्षात घेता हा संताचा मेळा भागवतनाटक करीत असावा हे निराळे सांगावेच लागत नाही. 'आता नमू रंगभूमिका-कीर्तनीं उभे होती लोकां – टाळ मृदंग देखा – त्या माझे दंडवत' हे नामदेवांचे विनीत मंगलाचरण मग उद्बोधक वाटू लागते. त्यांच्या काळी मराठीतील हे कीर्तनी ललित म्हणजे भागवतनाटक साकारत असावे असे दिसते. आणि वाळवंटी चंद्रभागेच्या काठी गोपाळांचा मेळा डाव मांडू लागला, टाळमृदंगाचा ध्वनी घुमू लागला की नाटक नाचू लागणार याची साक्ष मिळते. 'का नटलेनी लाघवे – नटु जैसा न झकवे – तैसे गुणजात देखावे – न होनिया' असा ज्ञानेश्वरांनी १४ व्या अध्यायात दिलेला दृष्टान्त मग अनुभवाचा होतो. तेव्हा आब्राह्मण चांडालापर्यंत ही सगळी नाटकी परिभाषा समजावयाची तर त्या त्या काळच्या जनलोकांनी नाटक आणि नट पाहणे आवश्यक आहे, हे ओघानेच येते.

अशी भाविकता, अशी भक्ति, करणारी माणसे तशीच सात्विक प्रवृत्तीची असली तरच त्या भागवत नाटकाला रंग चढणार. संतमंडळी जेव्हा भक्तिप्रेमा लुटण्यासाठी रंगभूमिकेवर येतात, देवांची भाटीव आणि वाढीव गातात तेव्हा त्यांना नट या क्षुद्र नावाने संबोधणे त्यांना रुचले नाही. त्यात त्यांना अपमान जाणवला म्हणून त्यानी स्वतःसाठी, वेगळेपणा व्यक्त करण्यासाठी 'भागवत', 'भागवत मेळ' अशा नव्या संज्ञा रूढ केल्या असणे शक्य व स्वाभाविक वाटते. या दृष्टीने मराठीच्या नदीमुखातून संस्कृतसाहित्यसागरात शिरलो तर 'भागवत मेळ' हा भरताच्या नाट्यशास्त्राइतकाच जुना आहे असा दाखवता येईल. व त्याचे धागेदोरे दक्षिणेतील यक्षगानाशी तुल्यरूप अशा उत्तरेकडील कथ्थक नृत्याशी जोडता येतील. भरताच्या नाट्यशास्त्रातील भागवत मेळ हा सांघिक आणि व्यक्तिनिष्ठ असे दोन्ही प्रकारचे नृत्य करतो. तो कृष्णलीलाप्रधान नृत्य करतो. त्यात मुख्यतः ब्राह्मण जातीचाच भरणा असून (तेलगु भाषेतील 'भागवतलु' या शब्दाचा अर्थही ब्राह्मण नर्तक असाच आहे) त्यांचे आराध्य दैवत नाना नाटक लीलाधारी भगवान् आहे. त्याच्या नृत्यनाट्याला भागवत नाटक असे अभिधान आहे. हे भागवत नाटक उत्तरेकडून महाराष्ट्र, आंध्र तेलंगण असे उतरून हिंदुस्थानभर पसरले आहे. याच्या उलट दक्षिणेकडील यक्षगान हे नृत्यनाट्य मुख्यतः असुरसंस्कृतीचे आहे. त्याचे दैवत शंकर असून त्यांचा भक्तगण गंधर्व, अप्सरा असा तिर्यक परंपरेचा आहे. साहजिकच त्यात शंकराच्या तांडव नृत्यावर भर असतो. शंकराचा भैरवगण विद्याधर, यक्ष, राक्षस, गंधर्व किन्नर यांनी बनलेला आहे. आणि शंकराला आपल्या तपःसाधनेने वश करून घेणारे सारे असुर आहेत, मायावी आहेत, तमासगीर आहेत हे लक्षात घेतले तर यक्षगान हे भागवत नाटकाहून मुळातच कसे वेगळे आहे ते समजून येते. भागवत नाटक भागवती कथांचे संकीर्तन करणारे आहे. त्यांची कथावस्तु विष्णूंच्या दशावताराचे गुणगान करते अशी अवतारपरंपरा शंकराची नाही. तसा भागवत नाटकातील माधवी (विदूषक) यक्षगानात सापडणार नाही. त्यातील उपदेश मानवतेचा आहे. पण यक्षगान हे शैवपरंपरेचे असल्याने त्यात शिव, गणेश आणि कार्तिकेय याची प्रथम स्तुती येते; त्यातील सुब्रह्मण्य तर भागवत नाटकात दिसणार नाही. या दृष्टीने "कन्नड प्रांतातील यक्षगानासारखाच तामिळनाड व आंध्र या प्रांतात 'भागवत मेल नाटक' हा नाटक प्रकार आहे" हे डॉ. य. ग. लेले यांचे मत मला चिंतनीय वाटते. कारण दशावतारी भागवत नाटकाप्रमाणे दशावतारी यक्षगान ऐकिवात नाही. म्हणून भागवत नाटकाला यक्षगान म्हणणे योग्य नव्हे. ती दोन्ही प्रकृतिभेदानेच परस्पर भिन्न आहेत.

यात्रमाणे भागवतनाटक हे दशावतारी खेळ असल्यामुळे दुसरेही प्रवाह यात मिसळले, भागवती-

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रसंग सजवणाऱ्या नर्तकांचा बोलबाला झाला, त्यांना राजाश्रय लाभला तसे रामावतारी पुढे आले. रामायणी आख्याने रंगू लागली. रामलीला रंगभूमीवर सुरू झाली. या नाट्याचा उगम वाल्मिकी आणि कुशिलव यांच्यापर्यंत नेऊन भिडवण्याचे प्रयत्न झाले. वाल्मिकी आणि कुशिलव यांचे अर्थही काही भारतीय भाषातून नट असे झाले. तरीही ही रामलीला नाटके महान भगवद्भक्त संत तुळसीदास यांच्या 'रामचरित मानसा'नंतरच उत्तरेत विशेष प्रसिद्ध होऊ लागली असे समजतात. ज्याप्रमाणे दक्षिणेत विजयनगरच्या सम्राटांनी या भागवत नाटकांना राजाश्रय दिला त्या प्रमाणे उत्तरेत ही मुसलमानी दिल्लीश्वरांनी रामलीला जोपासली असली पाहिजे. म्हणूनच भागवत नाटक हे रामावतारी झाले. ते शब्दही एकमेकांचे पर्यायी ठरले. ही नाटके करणारी मंडळी ब्राह्मण असत व ती संत-कवींचा आशीर्वाद घेऊन उदय पावली हा योगा-योगही विचार करण्यायोग्य आहे. घरच्या बैठ्या खेळातसुद्धा 'दशावतारी गंजिफा' निर्माण झाल्या त्यावरूनही या परंपरेचा प्रभाव जोखता येईल. या काळी मराठी 'भागवत नृत्या'चा किंवा रामावतारी नाटकाची[1] दक्षिणेत छाप होती असे दिसते. कुमारी सुचेता भिडे यांनी 'लोकसत्ता' दैनिकाच्या ता. ३०-११-१९६९ च्या 'कुचीपुडी' या लेखात एक उद्बोधक आठवण दिली आहे ती अशी :

"चेहरा रंगवून जरीकाठी धोतर, मुंडासे, बलकट्ट (उपरणे) पांघरून वाद्यवृंदात 'तालम्' घेऊन बसलेल्या तिघा सूत्रधारांनी वेदातील श्लोक म्हटले. अष्ट दिक्पाल रंगभूमी व जर्जरी (इंद्राचा ध्वज) यांचे पूजन झाले आणि मग सुरू झाले विघ्नेश्वर वर्णन. एक नर्तक गणपतीचा मुखवटा घालून ऋद्धिसिद्धींच्या मधे नाचत होता. कोकणातील 'दशावतारी' नाटका-मधून अगदी अशाच तऱ्हेची विघ्नेश्वर स्तुती अजू-नही केली जाते. गाण्याचे शब्द कानावर आले. आणि मी ऐकतच राहिले. ते गाणे चक्क मराठी होते. 'तांडव नृत्य करी गजानन–' दुसऱ्या दिवशी तेथील गुरूंना मी विचारले असता ते म्हणाले, 'छे! हे गाणे तर संस्कृत आहे. क्रियापदे कदाचित् मराठी असतील.' हे मराठी गाणे त्यांनी किती आत्मसात् केले आहे बघा!" यातील गाण्याप्रमाणेच नर्तकाचा परिवेषही महाराष्ट्रीय वाटतो. भागवत नाटक आणि यक्षगान यांचे कलेच्या दृष्टीने मिश्रण होणे अपरिहार्य होते आणि तसे झालेही होते असे आतापर्यंतच्या माहितीवरून दिसते.

विष्णुदास भावे यांची नाटके पाहीपर्यंत महाराष्ट्राच्या हाती एकही नाटक नव्हते, मराठीला एकही नाटककार ज्ञात नव्हता तो प्रसिद्ध इतिहाससंशोधक वि. का. राजवाडे यांनी समर्थांच्या मठातून शोधून उजेडात आणला आणि भोसले राजांचे 'लक्ष्मी नारायण-कल्याण नाटक' मराठीला मिळाले. यानंतर याच भोसले राजांच्या नावावर खपणारी प्रतापसिंह आणि शरभेंद्र यांच्या गद्यपद्यात्मक नाटकांनी मराठी रंगभूमीच्या इतिहासात एक नवे दालन उघडले. या नाटकांना कन्नड पद्धतीच्या 'यक्षगाना'त गणणे चूक आहे. त्यांचा यक्षगानाशी संबंध नाही. ही नाटके संवादप्रधान व संघर्षयुक्त कथावस्तू असणारी आहेत; शिवाय त्यात महाराष्ट्राच्या लढावू वृत्तीला अनुसरून कुस्तीगीरांचे प्रवेश आहेत. यक्षगानात ते तसे दाखवणे शक्य नाही. यक्षगान हे मुख्यत्वेकरून नृत्यनाट्य आहे. त्यात गायन आहे. परंतु त्यात गद्यभाषणापेक्षा नृत्याभिनयावर अधिक भर असतो. रचनेच्या दृष्टीने भोसले कृत राजनाटके प्रसंगनिष्ठ असून काहीशी एकांकिकेसारखी आहेत. त्यांचा खाक्या तमासगीरांचा नसून भागवतांचा आहे. यक्षगानात भागवत शिरला तो गायनामुळे. शुचितेमुळे व भागवत नाटकाच्या

---

१. "आमच्या देशात जी नाटके होत त्यास 'रामावतार' अशी संज्ञा असे. आणि त्यात बहुतेक खेळ रामायणातीलच होत. क्वचित भारतातील होत." – बेळगाव समाचार १४-११-१८७०

"सुमारे १३।१४ वर्षापूर्वी साधारण लोकास 'नाटक' हा शब्दही माहीत नव्हता. रामावतारातील व पांडवप्रतापातील खेळ करण्याची चाल या प्रांती (बेळगांव सांगली या भागात) व कोकणात पुष्कळ वर्षापासून आहे. विशेषेकरून गोकर्णाकडील ब्राह्मण व कोकणातील गुरव हे याकाळी (रामावतारी खेळ करीत) होते."

बेळगाव समाचार. ता. १२–३–१८६६.





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

लौकिकामुळेच होय. भागवत हे परंपरेने चालत आलेले आहेत. म्हणूनच समर्थ रामदासांच्या मठात त्यांचा शिरकाव झाला. भागवत आणि रामावतारी एकच होत याचाही तो पुरावा होय. रामदासांच्या काळापर्यंत तरी संतकवींच्या काव्यात क्वचित् का होईना, 'दशावतारी भागवत' आढळतो तसा 'दशावतारी यक्षगान' किंवा 'भागवत यक्षगान' असा शब्दप्रयोग येत नाही, हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. 'लक्ष्मी-नारायण कल्याण' या राजनाटकातच पुढील संवाद आहे :-

सूत्रधार :- (नालगु भापलटिके बानिनी अडिगेदी) तू कोण रे ?

कंचुकीराय विनोदी :- तू कोण रे ?

सूत्रधार :- आम्ही भागवत !

कंचुकीराय :- भाग्यवंत झाले तरी मंदील कोठे ? चादर कोठे ? झगा कोठे ?

सूत्रधार :- अरे भाग्यवंत नव्हे रे ! आम्ही दशावतार !

कंचुकीराय :- अरे दश तरी कोठे ?

यातील विनोदाचा भाग वगळला तरी राजनाटक काली भागवत नाटककार कोणत्या प्रकारचा पोषाख करीत असे याची अटकळ होते. हा वेष वारकरी वा गोंधळी लोकांप्रमाणे पूर्ण महाराष्ट्रीय वाटतो. नाटकरचनाही 'नांद्यन्ते ततः प्रविशति सूत्रधारः ।' अशी भासकवीच्या स्थापनापद्धतीची आहे. म्हणूनच सभासिद्धीचे वर्णन त्यात आहे. 'सह्यामु सह्यामु रे देवाधिदेवा' असे म्हणत कटिमुत्र 'सह्यामुदरु' गातो; कथक पद्धतीचे नृत्य करतो. त्याअर्थी तो कर्नाटकी नाही हे नक्की. खेरीज या नाटकात तांबड्या मातीतील मल्ल आहेत; अशा अनेक तपशिलांच्या गोष्टी या भागवत नाटकाचे मराठीपण सिद्ध करण्यास पुरेशा आहेत. अर्थात् 'लक्ष्मीनारायण कल्याण' हे यक्षगान नसून 'भागवत नाटक' आहे हे उघड होते. ते संस्कृत कवि भासाच्या एकांकी सारखे आहे. त्यात तत्कालीन राजकीय परिस्थिती डोकावते असेही एकादे वेळी वाटते.

आणखी एक गोष्ट वरील संवादावरून लक्षात येते. 'भागवतां'चा पर्यायी असा 'दशावतार' शब्द यात आहे. 'दशावतारी भागवत' हे समर्थ-काळी होते. हे दासबोध ग्रंथातून उद्धृत केलेल्या ओवीत मागे दाखविलेच आहे. भागवताचे साथी जे 'वेषधारी' ते नामदेवकाळापासून आहेत. सर्वच संतकवींच्या काव्यात 'वेषधारकास उपदेश' केलेला असतो हे मी नाथाची भारुडे, गोंधळ अशा लेखात पूर्वी अन्यत्र मांडले आहे. त्यावरून वेषधारी हे प्रसंग थाटणारे बहुरूपी आहेत तर अर्थधारी हे भागवत कलाकार आहेत. ते नट आहेत, नाटककार आहेत; नर्तक आहेत; गायक आहेत. कन्नड भाषेत त्यांच्या कलाकृतींना कर्नाटकी रंगभूमीचे इतिहासकार 'भागवतर आट', 'दशावतारद आट' असे म्हणतात. त्याचा अर्थ 'भागवतांचा खेळ' 'दशावतारी खेळ' असा होतो (त्या कन्नड शब्दातील 'र' आणि 'द' हे षष्ठीचे प्रत्यय आहेत) आणि ते कर्नाटकी यक्ष-गानाशी समकक्ष मानतात. तेव्हा भागवत नाटक आणि दशावतारी खेळ हे महाराष्ट्रीय आहेत असे समजण्यात अडचण पडू नये. कन्नड मधील पहिले यक्षगान लेखक उडपी माधवदास हे अठराव्या शतकातील आहेत. तर मराठीतील भागवत, दशाव-तारी हे त्यापूर्वीचे आहेत, हे वर दाखविलेच आहे. तथापि आणखी थोडे सांगतो. 'दासविश्रामधाम' हा मराठीतील समर्थपरंपरेचा आधारग्रंथ सतराव्या शतकातला आहे. त्यात 'न ये गाता नीट अर्थान्वय सांगू । थाटुनि प्रसंगु भरू रंग' असे शब्द आहेत. त्यातील नीट गाणे, अर्थान्वय सांगणे, प्रसंग थाटणे, या गोष्टी भागवतगानाला उद्देशून आहेत. यक्ष-गानाला अनुलक्षून नाहीत. तसेच याच्याही मागे जाऊन दासबोध १२-२-३० ची ओवी वाचा : 'विद्या उदंडचि शिकला । प्रसंग-मान चुकतचि गेला । तरिमग तये विद्येला । कोण पुसे ?' या समर्थोक्तीतील प्रसंग-मान म्हणजे (नाट्य) प्रयोग असा अपेक्षित अर्थ आहे, हे त्या समासाचे 'प्रत्यय निरूपण' नावच सांगू शकेल. 'कथाप्रसंग थाटणे' या वाक्प्रचारातही हाच भाव आहे. तो लक्षात घेऊन विष्णुदास भावे यांची नाट्यकविता वाचली तर त्या कवितेच्या नाटकाचा (आख्यानाचा) विषय एक प्रसंग किंवा अनेक प्रसंगाची माला असतो असे दिसून येते. इतकेच नाही तर भावे यांची नाटके ही अर्थतः नाटके नसून नुसते प्रसंग थाट असल्याची





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

खात्री पटते. त्यांनी नाटकें पाहिली असतील, वाचलीही असतील पण त्यांना नाटकाची कल्पना तरी होती की नाही याची शंका येते. कारण त्यात रचनादृष्ट्या साध्या घटनांचे वा पात्रांचे तर सोडाच पण स्थलकालैक्यही असत नाही. म्हणूनच "विष्णुदास हे मूळचे नाटककर्ते. यांनी सर्व नाटकें उत्पन्न केली. याचा अर्थ काय तो आम्हास कळत नाही. इतर दशावतारी तमाशापैकीच तो विष्णुदासाचा तमाशा होता." ही ज्ञानप्रकाश मधील जहरी टीका अवास्तव वाटण्याजोगी अतिरिक्त नाही. त्याच्या एका नाटकाचा विषय आहे 'कुंभकर्ण, पराषद, अतिकाय, शोणिताक्षादि असुरवध; अशा विभिन्न प्रसंगमालेने प्रयोगित होणारे नाटक दोन तीन रात्रीही चालणे अशक्य नाही. तेथे रचनेतील कोणतेच ऐक्य प्रेक्षक अपेक्षित नाहीत. फक्त प्रसंग थाटला की पुरे.

के. भावे यांनी पाहिलेले भागवत नाटक असेच असावे. त्यांची नाट्यकविता इ. स. १८८५ साली प्रसिद्ध होईतो भागवतमंडळी कोणाला माहितही नव्हती. तिचा उल्लेख ज्ञानप्रकाशादि वृत्तपत्रातून किंवा तत्पूर्वीच्या एखाद्या वर्तमानपत्रातही आलेला नाही. भावे सांगतात तशी कर्नाटकातून सांगलीकडे गेलेली नाटक कंपनी असती तर तिचे खेळ जाताना अगर येताना वाटेत बेळगावात निश्चित झाले असते आणि बेळगावच्या नाट्यरसिकांनी त्या मंडळीचा व तिने नाचलेल्या नाटकाचा उल्लेख 'बेळगाव समाचार' मध्ये किंवा बाबा पदमनजी सारख्या विचक्षण आत्मचरित्रकाराने किंवा किर्लोस्करासारख्या रसिक नाटककाराने केव्हा तरी केलाच असता. पण तसा निर्देश विष्णुदास भावे समकालीनापैकी कोणाही ग्रंथकाराने केलेला आढळत नाही. अशा स्थितीत ती उत्तर कानडा भागातील भागवत मंडळी म्हणजे गोकर्णाकडील ब्राह्मण भागवत-नट असावेत व ते मराठीच असावेत असा तर्क केल्यास तो वावगा ठरू नये.

भागवत नाटकात भागवताचे काम नांदीगान करणे, साध्या पोषाखात टाळ वा झांज वाजवणे. नाट्यप्रयोगकाळी पात्रांचे आगमन निर्गमन सूचित करणे, भूमिकेचा परिचय करून देणे इत्यादि विविध प्रकारचे असे. तो साऱ्या नाटकाचा निर्माता, सूत्रचालक व नाटककार असल्यामुळे त्याला पाठांतराची अत्यंत आवश्यकता आहे. तो हजरजबाबी असावा लागतो. हरकामी नट असल्याने कर्नाटक रंगभूमीचे लेखक त्याला 'यक्षगानाचा प्राण' समजतात. श्रीकृष्ण चरित्रात रासक्रीडा, हमामा, गोफ, टिपरी असे अनेक सांघिक खेळ आहेत. ते भागवत नाटककार करतात. पण यक्षगानात असे सांघिक खेळ नाहीत म्हणूनही कदाचित् असेल 'दशावतारद आट' या कन्नड भाषांतरित शब्दाप्रमाणेच 'मेळदवर आट' म्हणजे 'मेळाचा खेळ' अगर 'मेळा गोपाळांचा डाव' कर्नाटकी नाट्य-कलावंतानी आपलासा करून घेतलेला दिसतो. भागवत आपल्या गीतगायनाचा अनुवाद लगेच संवादरूपाने गद्यात सांगतो तशी जरूरी यक्षगानातील गाणे नृत्याभिनयाने व्यक्त झाल्यावर पुनः संभाषणात आणण्यात उरत नाही. उलट तशी ती झाल्यास नीरस द्विरुक्तीच व्हावयाची म्हणून अलिकडील कर्नाटकी यक्षगान हे भागवत नाटकाच्या प्रभावानंतरचे वाटते. त्यातील 'गान' हरपले आहे. भागवत नाटकातील रसाची लय पकडणे त्याच्या सरळ बोलण्याने जितकी सुलभ आहे तितकी ती यक्षगानातील नुसत्या नृत्याभिनयाने सामान्य जनतेला सहज साधणारी नव्हे. भागवत नाटकाच्या सार्वत्रिक प्रसाराचे हेही एक कारण असावे.

तात्पर्य श्रीमंत चिंतामणराव अप्पासाहेब सांगलीकर आणि त्यांचे कलावंत विष्णुदास भावे यांना नाटकाची प्रेरणा देणारी 'उत्तर कानडा प्रांतातील भागवत नावाची मंडळी' म्हणजे दशावतारी नाटकाचे प्रयोग करणारी मराठी माणसेच होत, हे निर्विवाद आहे. असे खेळ करणारे ब्राह्मण त्याकाळी गोकर्णीकडे असल्याचे बाबा पदमनजी, तर्खडकर वगैरेंच्या ग्रंथावरून समजते.

'लक्ष्मीनारायणकल्याण' या राजनाटकाप्रमाणेच 'लक्ष्मीभूदेवी संवाद' या नावाचे एक नाटकही भोसले राजानी लिहिले आहे. त्या नाटकांतील सूत्रधार म्हणतो 'अहो, ऐका हो भागवत! आम्ही नृत्य करतो.' यातील भागवत हा नृत्य करणारा आहे हे उघडच आहे. त्यावरून भागवतही त्याकाळी नृत्यगान करीत असावेत. कदाचित् हाच काळ यक्षगान आणि भागवत नाटक यांच्या परस्पर संकराचा काळ असावा. आणि आपली परंपरा, आपली कुळी निर्मळ राहावी

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

म्हणून दोन्ही संप्रदाय आपापल्यापरी प्रयत्न करीत असावेत. आणि त्याचाच परिणाम वरील सारख्या भाषणात शोधता येतो.

मराठे व मोगल याच्या संघर्षाबरोबर इस्लामी संस्कृतीने भारतीय संस्कृतीवर मात केली. भाषेप्रमाणे कलेवर छाप टाकली. उत्सव दैवते यावरही परिणाम घडविला. याचे प्रत्यंतर रामदासस्वामींच्या ग्रंथावरून पहाता येते. दशावतारी नेटके खेळणारा भागवत डोळे मोडणारा धटिंगण झाला. भक्तिगीता ऐवजी गझल ठुमरी सुरू झाली. श्रीकृष्णाचा पीतांबर कसणारा खेळिया चुणीदार झगा व चुस्त पायजमा घालून नाचू लागला. हे या भोसले राजांच्या नाटकावरून समजते. आणि भागवत नाटकाचा राजाश्रय त्या नाटकाचा लौकिक वाढविण्याला उपयोगी पडला तरी 'आम्ही नृत्य करतो' असे सूत्रधार मुखाने वदवून नाटककार यक्षगानावर घसरत तर नाही ना ? यात त्याचा परिहास तर नसेल ना ? अशी एक शंका येते. 'नाटक नाचविणे' या मराठी शब्दप्रयोगाचा त्यात पडसाद नसेलच असेही नाही. कसेही असले तरी भागवत नाटक हे यक्षगानाहून वेगळे वाटते. भागवत आणि नृत्तकार येथे एक नाहीत. तसेच 'भागवत तोच सूत्रधार' हे 'महाराष्ट्र रंगभूमीचा इतिहास' लिहिणारांचे म्हणणे विवादास्पद वाटते. आणि मराठी रंगभूमीच्या विकासक्रमातील 'भागवत नाटक' ही विचारणीय बाब दुर्लक्षित करून चालणार नाही.

प्राज्ञपाठशाळा मण्डळ-ग्रन्थ प्रकाशन

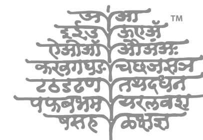
वैदिक संस्कृतीचा विकास

लेखक- तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी.

वैदिक संस्कृतीचें विकसित रूप म्हणजेच आजची भारतीय संस्कृति होय. भारतीय संस्कृतीच्या जन्मापासून आतांपर्यंत झालेल्या स्वरूपाचें वर्णन या पुस्तकांत प्राधान्यानें केलें आहे. वैदिक संस्कृतीच्या अभ्यासकास अत्यंत उपयोगी आणि मराठी भाषेंतील अत्यंत अप्रतिम अशा प्रकारचें हें पुस्तक आहे.

किंमत ६ रु.

प्रकाशक : व्यवस्थापक, प्राज्ञपाठशाळामंडळ
वाई (जि० सातारा)





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

डॉ. पण्डित आवळीकर

'माझा प्रवास': कांही विचार

काही वाङमयीन कृतींचा वेगवेगळ्या काळात पुनःपुन्हा विचार झाला पाहिजे आणि त्या कृतीत कालप्रवाहात टिकून राहण्यासारखे काय आहे याचा शोध घेतला पाहिजे. 'माझा प्रवास' ही अशा प्रकारची एक वाङमयीन कृती आहे. 'माझा प्रवास'चे लेखन इ. स. १८८३ मध्ये झाले आणि प्रकाशन इ. स. १९०७ मध्ये झाले. ही कृती इतिहासजमा न होता आजही लक्षणीय वाटते याचे कारण शोधण्यासारखे आहे असे वाटते.

'माझा प्रवास'चे स्वरूप नेमके कोणते? नावावरून ते प्रवासवर्णन आहे असे सूचित होते. पण '१८५७ च्या बंडाची हकीकत' हे या कृतीचे जे उपशीर्षक आहे त्यावरून तेथे इतिहास-कथन हेही महत्त्वाचे असावे असे वाटू लागते. ही कृती प्रथम प्रकाशात आणणाऱ्या रा. ब. चिंतामणराव वैद्यांनी 'माझा प्रवास'ला 'बखर' असे नाव दिले आहे. तिचे नामकरणही ते 'सत्तावन सालच्या बंडाची बखर' असे करताना दिसतात. त्यामुळे ऐतिहासिकता हा या लेखनाचा विशेष आहे असे मानून ते लिहितात: "मी तत्काळ के. मालिसन वगैरे इंग्रजी बंडाच्या इतिहासकारांची पुस्तके वाचून त्यांच्या हकीकतीशी मेळ घालून पाहिला तो बहुतेक बरोबर बसला." म्हणजे ऐतिहासिक दृष्टया 'बखर' म्हणून ही कृती विश्वसनीय आहे असे वैद्यांचे मत बनले. एखाद्या कृतीचे स्वरूप आधी ठरवून आपण तिच्याकडे पाहू लागलो की तेथे तेच स्वरूप दिसू लागते. 'माझा प्रवास'चे स्वरूप काय आहे याचा विचार करून त्या लेखनाला एका वाङमयप्रकाराचे नाव देणे (हेही आवश्यक आहेच असे नाही) हे निराळे आणि ती कृती 'बखर' आहे असे समजून तिच्यात बखरीची अंगे शोधणे हे निराळे. कै. वैद्य हे इतिहासाभ्यासक: यामुळेही 'माझा प्रवास'चे हे रूप त्यांनी कल्पिले असावे. त्यामुळेच वैद्य लिहितात: "त्यांची (... गोडसेभटजींची) भाषा जुन्या बखरीसारखी असून मोठी जोरदार व वर्णनकौशल्याने युक्त अशी आहे हेंही वाचकांच्या ध्यानात येईल."

पण 'माझा प्रवास' ही 'बखर' आहे हे कांही वाचकांच्या ध्यानी येऊ शकले नाही. कारण एका वाचकाचा समज असा झाला की 'माझा प्रवास' ही वैद्यांनी लिहिलेली 'कादंबरी' आहे आणि विष्णुभट गोडसे हे एक काल्पनिक पात्र आहे. (या समजाचे मूळ वैद्यांनी 'दुर्दैवी रंगू' नावाची कादंबरी लिहिली या सत्यातही असावे!) या वाचकाचे म्हणणे असे: "कारण ही हकीकत काल्पनिक असेल तर ती एक कादंबरी आहे व इतिहास जिज्ञासूंस तिचा कांही उपयोग नाही. आणि मी तर ते पुस्तक इतिहास म्हणून वाचावयास घेतले आणि कादंबरी वाटली म्हणून ठेवून दिले." या वाचकाचा हा अनुभव खरोखर विचारार्ह आहे. या वाचकानेही 'माझा प्रवास'कडे 'ऐतिहासिक कृती' या पूर्वग्रहातून पाहिले आणि त्याची निराशा झाली. बरे ती 'कादंबरी' वाटल्यावर त्याने कादंबरी म्हणून त्या कृतीचा विचार करावयास नको होता काय? कादंबरी वाटली म्हणून ते पुस्तक ठेवून देण्याचे कारण काय? कारण काहीही असो एका वाचकाला 'माझा प्रवास' ही 'कादंबरी' वाटली एवढे आपण नमूद करू या.

'माझा प्रवास' चे दुसरे संपादक महामहोपाध्याय दत्तो वामन पोतदार यांच्या मते या कृतीचे स्वरूप कोणते? '१८५७च्या प्रकरणाचा इतिहास', 'वृत्तांत', 'आपला इतिहास', "हे इतिहासलेखन" या शब्दप्रयोगांवरून आणि "गोडसे यांचा वृत्तांत चिंतामणरावांनी प्रसिद्ध केला त्या वेळी सत्तावन्नच्या प्रकरणासंबंधाने अनुभवाची माहिती सांगणारा देशी मनुष्याचा कोणताही ग्रंथ ऐकिवात नव्हता, आणि प्रसिद्ध तर झाला नाहीच"; "या भविष्यकाळात भारतीय स्वातंत्र्याच्या इतिहासाचाही अभ्यास आणि विचार वाढेल. त्यामुळे गोडशांच्या अद्वितीय ग्रंथाची महती, गोडी आणि अभ्यास हींही क्रमाक्रमाने वाढत जातील" या विधानांवरून 'माझा प्रवास'चे इतिहास-कथन हेच मुख्य रूप आहे असे पोतदार मानतात हे स्पष्ट होते. 'झांशीचा सर्व प्रसंग' व

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



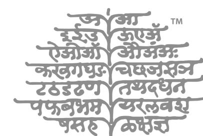
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अन्य ठिकाणचे प्रसंग यांची 'चक्षुर्वै सत्यं' किंवा 'स्वानुभवाची माहिती' म्हणून कै. वैद्य आणि महामहोपाध्याय पोतदार यांना 'माझा प्रवास' ही कृती मोलाची वाटते. दोन थोर इतिहाससंशोधकांनी ही कृती 'ऐतिहासिक' मानली तरी वाङ्मयीन दृष्टीला ऐतिहासिकतेपेक्षा तिच्यात अधिक काहीतरी आहे : आणि ते काय आहे हे निरखून पाहावे असे वाटत राहतेच. 'बखरी'चा अभ्यास देखील वाङ्मयाचा विद्यार्थी वेगळचाच दृष्टिकोणातून करीत असतो : तेथे इतिहासाहून वेगळे असे काहीतरी व्यक्त होण्याचा प्रयत्न करीत आहे काय आणि इतिहास जे सांगू शकत नाही असे जीवनाबद्दल किंवा एकंदर 'माणसा' बद्दल अर्थपूर्ण असे काही सांगितले गेले आहे काय, हे पाहण्याकडे वाङ्मयाच्या विद्यार्थ्याचे अधिक अवधान असते. 'माझा प्रवास' ही ज्या वाचकाला 'कादंबरी' वाटली त्याला या कृतीतील जीवनदर्शी 'कादंबरीपण' पुसट का होईना जाणवले असावे असे मला वाटते. 'माझा प्रवास' ही कृती ऐतिहासिक कादंबरीच्या जवळ सरकू पाहणारी कृती आहे : पण तिचे स्वरूप काहीसे आत्मचरित्रात्म कादंबरीसारखे आहे. आज कादंबऱ्यात देखील अशा आत्मचरित्रपर कादंबऱ्यांचे एक वेधक स्वरूप प्रकट होत असताना दिसते. अशा कादंबऱ्यांची चित्रवेधकता 'माझा प्रवास'ला काही प्रमाणात लाभलेली आहे : पण तरीही ही कादंबरी नव्हे.

'माझा प्रवास' हा 'आठवणीं'चा संग्रह आहे काय? गोडसे भटजींनी केलेल्या प्रवासात त्यांना काही अनुभव आले : वेगवेगळी माणसे भेटली : वेगवेगळी स्थळे दिसली. त्या सर्वांच्या 'आठवणी' वैद्यांच्या अगर इतरांच्या आग्रहावरून, प्रवास संपल्यानंतर २५ वर्षांनी गोडसे भटजींनी लिहून काढल्या. त्यामुळे 'माझा प्रवास'ला 'आठवणीं'चे स्वरूप आले आहे हे खरेच आहे : हे लेखन Memoirs सारखे झाले आहे. पण 'स्मृतिचित्रे' ही जशी 'आठवणी' या वाङ्मयप्रकारातील अजोड कलाकृती आहे तसे 'माझा प्रवास'चे स्वरूप नाही.

'माझा प्रवास' हे प्रवासवर्णनच आहे : मराठीतील लक्षणीय असे आद्य प्रवासवर्णन म्हणून त्याचे वाङ्मयीन महत्त्व आजही कमी नाही. त्यात 'इतिहास' आहे : पण येथे इतिहासाचा अर्थ प्रवासाचा 'वृत्तांत' 'हकीकत' एवढाच घेतला पाहिजे असे मला वाटते. या प्रवासात '१८५७ चे प्रकरण' उपस्थित झाले त्यामुळे त्याबद्दल बरेच लिहिले गेले. "येकंदर मी सत्तावनचे वंडाचो जे जे स्मरण मजला जाहाले ते सर्व लिहून ठेविले' असे गोडसे भटजी सांगत असले तरी त्यापूर्वी आपल्या प्रवासाची फलश्रुती सांगताना ते लिहितात : "सदरहू पहिले भागापासून इतिहास लिहिला आहे. या इतिहासात एकंदर विचार करता द्रव्य मिळणे फार कठीण आहे. मिळाल्यास संरक्षण होणे कठीण. मिळऊ असा निश्चय द्रव्याचो केल्यास सिद्धीस जात नाही. जन्मापासून सुखाची इच्छा करतात व उद्योगही सुखाकरिता करतात, पण उद्योग न करिता अवचित दुःखही प्राप्त होते. याजवरून सुखदुःखाचा उद्योग न करता ज्या वेळेवर सुख होणे ते होते, तसेच दुःखाची वेळ आली म्हणजे दुःख प्राप्त होते. याकरिता ईश्वराधीन कृत्य आहे. पाहा घरून कुटुंबास कर्ज फार जाहाल्यामुळे बाहेर प्रवासास गेलो. अनेक दुःखे सुखे भोगून परिणामी घरी येते समई द्रव्य नाही. तेव्हा मुख्य प्रारब्ध आहे. द्रव्याचो उपाय करून मिळते हेही नाही." या समारोपात आपल्या प्रवासाचा उद्देश, त्याबाबत पदरी पडलेले वैफल्य आणि त्यामुळे जीवनाकडे पाहण्याची आलेली दृष्टी यांचे स्वच्छ प्रतिबिंब आहे. 'अर्थ' मिळविण्यासाठी गोडसेभटजी प्रवासाला निघाले : 'अर्थ' मिळाला -हरवलाही; पण या भ्रमंतीत त्यांना एकूण जीवनाचा 'अर्थ' सापडला : ही 'अर्थ' प्राप्ती फार मोलाची होती. त्यांना ही जी 'अर्थ' प्राप्ती झाली त्यामुळे त्यांच्या प्रवासाला; 'माझा प्रवास' ला वेगळीच 'अर्थ' पूर्णता लाभली असे मला वाटते. 'माझा प्रवास' हे गोडसे भटजींच्या जीवन-प्रवासातील एका कालखंडावरील विलक्षण सूचक भाष्य आहे : त्यात आत्मपरता येणे अपरिहार्य होते. प्रवास-

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

वर्णन करणाऱ्या 'मी' ला त्यात मुख्य स्थान मिळणे स्वाभाविकच असते. त्यामुळे प्रवासातील 'मी चे ते एकप्रकारे 'आत्मचरित्र' बनत असते. पण हे संपूर्ण वा स्वयंपूर्ण आत्मचरित्र नसते: 'प्रवास-वर्णन' म्हणजे त्या लेखकाच्या आत्मचरित्रातील काही प्रकरणे असतात. 'अपूर्वाई'च्या संदर्भात पु. ल. देशपांडयांनी असे म्हटले की आपण 'अपूर्वाई' लिहून प्रवासवर्णन व आत्मचरित्र न लिहिण्याची प्रतिज्ञा एकाच वेळी मोडलेली आहे ! गोडसे भटजींनी कसलीच प्रतिज्ञा केली नव्हती : लेखना-बाबत ! पण 'प्रवासवर्णन' हे ज्या अर्थाने आणि जितके 'आत्मचरित्र' असते त्या अर्थाने आणि तितके 'माझा प्रवास' हे गोडसेभटजींचे आत्मचरित्र आहे.

'प्रास्ताविक' भाग आत्मचरित्रात्मकच आहे आणि त्यात रेखाटलेले कुटुंबचित्र विलोभनीय आहे. दरिद्री पण सोज्वळ, प्रेमळ कुटुंबाचे हे चित्र डोळयांपुढून हलत नाही. प्रवासाचे पूर्वकथन म्हणून आलेला हा भाग अ-पूर्व वाटतो. दारिद्र्याने दिलेले एक आव्हान म्हणून गोडसेभटजी प्रवासाचे प्रस्थान ठेवतात. प्रवासाचा उद्देश असा स्पष्ट आहे:— "विषयादिकांचे उपभोगांनी सुख घेण्याकरिता जात नाही. कुटुंबास रिण जाहल्यावा|| जाणे आहे.···· स्त्रियांचे नेत्रकटाक्षांचे वगैरे चातुर्यास वश्य बहुधा शपथपूर्वक होणार नाही. तशीच भांग वगैरे आमलाचे पदार्थ खाणार नाही." उद्देशावर हे शपथेचे बंधन पण आहे.

'माझा प्रवास'मध्ये प्रवासात भेटलेल्या व्यक्तींची स्थलांची, प्रसंगांची जी चित्रे आहेत, त्यातून व्यक्त होणारे जे अनुभव आहेत त्यांमधून गोडसेभटजींच्या व्यक्तीमत्त्वाचेही दर्शन घडते. त्यांच्या धार्मिक वृत्तीला काही वेळा सौंदर्यप्रीतीचा एक सूक्ष्म पदर चिकटलेला दिसतो. नगर शहरात शिरण्यापूर्वी "ओढयाच्या काठी दोनही बाजूस कणेरी तांबडया-पांढऱ्या बहुत पाहिल्या. एक दोन दिवसात लक्ष पुष्पपूजा होईल अशा सर्व कणेरी फुललेल्या पाहून बहुत आनंद जाहाला"; असे ते लिहितात.* सातपुडयातून वाटचाल करताना 'सुवास फार सुटला' तेव्हा तो कसला आहे याची त्यांना चौकशी करावीशी वाटते. स्थलवर्णनांत नगर—वर्णनांचाच भरणा अधिक आहे. आणि बहुतेक ती 'क्षेत्रे' असल्यामुळे किंवा ऐतिहासिक स्थळे असल्यामुळे त्या त्या स्थळाबद्दलच्या कथा सांगण्या-कडे गोडसेभटजींचा कल असतो: पण या वर्णनांत ते रंगून गेले आहेत असे वाटत नाही आणि एक प्रकारचा साचेबंदपणा या स्थलवर्णनात आलेला दिसतो. उज्जनी, धारानगर, ग्वाल्हेरी, झाशी या शहरांची वर्णने अशीच आहेत. झाशीबद्दल लिहिताना "या शहराची रीत काही पुण्यासारखी आहे" असे एखादे वाक्य येते आणि स्थळे पाहात असताना काही वेळा गोडसेभटजींची साम्यशोधक वृत्ती जागी होते याचे प्रत्यंतर येते. (पु. ल. देशपांडे यांच्या प्रवासवर्णनात या वृत्तीचे नेहमीच दर्शन घडते).

व्यक्तिचित्रणात अनेक व्यक्तींना स्थान मिळाले आहे. ठिकठिकाणी आश्रय देणारे 'यजमान', शास्त्री मंडळी, सहप्रवासी यांची 'चित्रे' आहेत म्हणण्यापेक्षा त्यांचे उल्लेख आहेत. पेशवेकुटुंबा-तील मंडळी, झाशीच्या राणीचा परिवार यांचे 'चित्रण' आहे: पण ठसठशीत आणि अविस्मरणीय व्यक्तिचित्र आढळते ते झाशीच्या राणीचे. 'माझा प्रवास' मध्ये लक्ष्मीबाईचे नुसते 'चित्र' नाही तर 'चरित्र'च आहे. या प्रमुख व्यक्तींच्या चित्रणा-तही त्यांच्यावर आलेल्या प्रसंगात ही माणसे कशी वागतात त्याला महत्त्वाचे स्थान आहे, म्हणून व्यक्तिचित्रणात प्रसंगचित्रणही मिसळले आहे असे वाटते. १८५७ च्या धामधुमीत अनिकेत, अनाथ असाहाय्य झालेल्या थोर मंडळींचे चित्रण करण्यात 'दुर्दैवाचे दशावतार' रंगविण्याची गोडसे भटजींची भूमिका दिसते. 'माझा प्रवास' मध्ये माणूस आणि दैव यांच्या संघर्षाची, त्यातून निपजणाऱ्या जीवन—नाटयाची, मृत्यूच्या छायेत गुदमरणाऱ्या जीवनाची अर्थपूर्ण चित्रे आहेत: हे या कृतीचे मला महत्त्वाचे वैशिष्टय वाटते. जाळपोळ, लूटमार, हत्याकांड किंवा 'बिजन' या प्रसंगांच्या वर्णनांना या संदर्भात वेगळीच गूढ छटा प्राप्त होते असे मला वाटते.

* नेमावर क्षेत्राच्या वर्णनात असाच भाग आहे:—"त्या तीरास धोत्र्याची फुले फार आहेत. तेथे एकेरी धोत्रे व काळे व पिवळे व दुहेरी, तिहेरी असे धोत्रे फार आहेत. तेच जंगल आहे. यके दिवसी सर्व फुले काढिल्यास लक्ष पूजाही घडेल."





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

काकांना 'चूक' लागते किंवा गोडसे भटजींना 'नारू' होतो : तेव्हा ईश्वरच गाडीवान किंवा वैरागी होऊन येतो व सोडवितो ही आस्तिक्यबुद्धि मृत्यूच्या छायेत बराच काळ वावरल्याची परिणतीही असेल : तिच्या मुळाशी गोडसे भटजींची धार्मिक वृत्तीही आहेच.

'माझा प्रवास'ला 'मृत्यूच्या छायेत' हे शीर्षक शोभून दिसले असते. या छायेत काही जीवनसत्ये जाणवतात : गोडसे भटजींनाही ती जाणवलेली दिसतात. वंड्यात लपलेले असताना तरुण स्त्रीच्या निकट सहवासात राहूनही कामेच्छा निर्माण झाली नाही हा अनुभव फार बोलका आहे. मृत्यूपुढे सर्व भेद– स्त्रीपुरुष, गरीव– श्रीमंत, लढवय्ये–भित्रे– जणु लुप्त होतात. पण मृत्यूची भीती वाटत असताना तहान लागणे किंवा तंबाखू खावीशी वाटणे यासारख्या एरव्ही 'क्षुद्र' वाटणाऱ्या गरजांचे विस्मरण होत नाही ! जीवनातील अनेक विसंगतींचे, त्यांच्यातील हास्यास्पदतेचे एक गहिरे रूप 'आपुले मरण पाहिले म्या डोळा' या गंभीर अनुभवाला चिकटलेले असते.

दैवाला किंवा प्रारब्धाला महत्त्व देणारी आणि मानवी प्रयत्नांचे अपुरेपण सांगणारी स्वानुभवाधिष्ठित दृष्टि 'माझा प्रवास'ला जीवनभाष्याचे रूप देते. झाशीच्या राणीला देखील दैवापुढे हार खावी लागते. "मी अदशेर आटचाची धनीन आहे. मजला रांडमुंडेस काहीएक गरज नव्हती... परंतु ईश्वरे यश दिल्हे नाही" हे लक्ष्मीबाईचे उद्गार आणि 'माझा प्रवास'चा समारोप या जीवन–भाष्यावर प्रकाश टाकतात.

भीती आणि करुणा यांच्या चित्रणात गोडसेभटजी पुष्कळसे रमलेले दिसतात : पण यातून सुटण्यासाठी (स्वतःची आणि वाचकांची गरज म्हणून) काही मौजेच्या गोष्टीही सांगताना दिसतात. त्यावेळी थोडीशी– कळत नकळत– उपहासाची छटा त्या लेखनावर पसरलेली दिसते. या गोष्टी म्हणजे 'किस्से' असतात. 'नारायणशास्त्रीबावांची गोष्ट' त्या दृष्टीने अभ्यसनीय आहे. तत्कालीन शास्त्रीमंडळींचे उपहासप्रचुर वर्णन म्हणून ही 'गोष्ट' ध्यानात राहण्यासारखी आहे. स्वतः धार्मिक वृत्तीचे 'भिक्षुक' असूनही ही गोष्ट सांगायला ते कचरत नाहीत. धारानगरातील 'दासीदाना'चा प्रसंगही त्यांना 'मौजेचा' वाटतो. परतीच्या प्रवासात ब्रह्मावर्ती ऐकलेला 'सासू सुनेचा कज्जा' (खरोखरच तो 'जबर' आहे !) ऐकूनही गोडसे भटजींना मौज वाटते. गोडसेभटजींना ज्या गोष्टींची मौज वाटते त्यात 'हास्यास्पद' वाटणाऱ्या आणि म्हणून 'हास्यकारक' ठरणाऱ्या विसंगती आहेत. नारायणशास्त्र्यासारख्या शास्त्र्याने भंगिणीशी संबंध ठेवणे आणि त्यांचा न्यायनिवाडा करणाऱ्या राजमंडळीतील अनेकांची यज्ञोपवीते तिच्याकडे आढळणे; न झेपणारे दान घेणे; किंवा उमेदीत 'धिंगाणा' घालणाऱ्या सासूने सून 'गंगास्नानास जाते समई एखादे मित्राकडे' जाते म्हणून तक्रार करणे– ही मानवी जीवनातील विसंगतींची मजेशीर उदाहरणे आहेत. (आणखी एक विसंगतीचे उदाहरण:– "लखनौत गाणार स्त्रिया मुसलमानी फार उत्तम आहेत म्हणोन लौकिक होता. यास्तव आम्ही शोध करून त्या त्या यवनी स्त्रियांची गाणी बहुत ऐकली. पैसा त्यात खराब बराच केला......" प्रवासाला निघताना घेतलेल्या 'शपथे'शी हे निवेदन विसंगत आहे की 'शपथे'तील 'बहुधा' या शब्दाशी सुसंगत आहे ? गाणी ऐकणे यात शपथेशी विसंगत काही नाही : पण चैनीत पैसे खर्चले ही विसंगती म्हणता येईल. पण त्याबाबतचा अनुतापही त्या निवेदनात आहे असे मला वाटते. हुसंगाबादेस घडलेला 'सत्वपरीक्षेचा प्रसंग' गोडसेभटजींच्या सत्प्रवृत्त वृत्तींचा व प्रतिज्ञापालनाचा द्योतक आहे.) साडिया गावच्या घाटावरील स्त्रियांच्या नग्नस्नानाबद्दलही "विशेष मौज दृष्ट जाहाली" असा अभिप्राय ते देतात. त्या ठिकाणी धार्मिक वृत्तीला नग्नता कशी बोचत नाही हेच त्यांना सांगावयाचे आहे : या घटनेवर बंड्यातील प्रसंगाप्रमाणे भाष्य मात्र ते करीत नाहीत. सौंदर्यदृष्टीला जशी (कलात्मक) नग्नता बोचत नाही तशीच धार्मिक दृष्टीला धार्मिकता प्रकट करणारी नग्नता बोचत नाही हे सत्य त्यांना सांगता आले नाही. पण तसे काहीतरी त्यांना जाणवले असावे.

'माझा प्रवास'चे वाचन करताना टिपण्यासारख्या वाटल्या त्यातल्या या काही गोष्टी आपण कलावंत आहोत : आपण एक कलाकृती निर्माण करणार आहोत याचे भान नसताना एखाद्या सामान्य माणसाकडून एखादी लक्षणीय कृती कशी निर्माण होते त्याचे 'माझा प्रवास' हे एक उदाहरण आहे. कलाविषयक नेणीव ही या कृतीची पृथगात्मता आहे : तशीच मर्यादाही.





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रा. प्यारेलाल गोहेल

आध्यात्मिक समाजवादाचा प्रवर्तक

संत कबीर : व्यक्ती आणि वाङ्मय

कबीराचे युग

पंधराव्या शतकात उत्तर भारतामध्ये कबीरदास ही अलौकिक व्यक्ती होऊन गेली. हिंदी वाङ्मयाच्या भक्तिकाळातील एक अग्रणी व अलौकिक संत म्हणून कबीराची गणना करण्यात येते. त्या काळातील भारतीय विचारपरंपरेतील विविध रूपे कबीराच्या बहुरंगी व बहुढंगी जीवनात स्पष्ट पहावयास मिळतात. कबीराच्या भक्तिमार्गाचे पृथक्करण करताना असे दिसून येते की नाथपंथ, भारतीय वैष्णवपंथ व सूफी संप्रदाय यांचे मधुर मिश्रण कबीराच्या भक्तिभावनेत झालेले आहे. भक्ति-युगातील परंपरा केवळ कबीराच्या युगातच निर्माण झाली असे म्हणता येणार नाही. त्याची एक सुदीर्घ परंपरा असली पाहिजे आणि म्हणून कबीरयुगातील विभिन्न परिस्थितीचा आढावा घेऊन कबीराचे व्यक्तिमत्त्व तयार होण्यास कोणकोणत्या विचार-प्रणाली कारणीभूत ठरल्या याचा मागोवा घेणे आवश्यक आहे.

धार्मिक अराजक

कबीराचा प्रभाव ज्या युगात पडला ते युग धार्मिक अराजकतेचे होते. त्या काळी हिंदुसमाजात पौराणिक मत प्रबल होते. सामान्य मनुष्याचा हा धर्म होता. भारतात नाना प्रकारच्या धार्मिक-साधना-पद्धती प्रचलित होत्या. कोणी वेदपाठी तर कोणी बैरागी, कोणी दीन बनून फिरत होता, कोणी दानधर्मात मग्न होता, कोणी मदिरापानात साधनेची श्रेष्ठ स्थिती मानत होता. तर कोणी तंत्र-मंत्राचे कौशल्य सिद्ध करण्याच्या खटपटीत होता. कोणी सिद्ध तर कोणी तीर्थव्रती, काही शरीराला राख फासून भैरव-बाबा बनून फिरत होते. सर्व प्रकार होते परंतु रामनामात लीन कोणी नव्हता. परंतु कबीराला आपल्या गुरू-कडून रामनामाचा मंत्र मिळाला होता. त्या काळात मुनि, दिगंबर, योगी, जंगम, व्रातन, संन्यासी इत्यादी सर्व मायाजाळात फसलेले होते. काही तर बंदुकीच्या आधारावर आपला जय बसविण्याचा प्रयत्न करीत होते. या सर्वांमध्ये डोळसपणे निरीक्षण करणारा कबीर मात्र आपल्या सर्व शक्तीसह सांगत होता ही आश्चर्याची गोष्ट आहे की, महादेवाचा देखील पंथ चालविला जातो, मोठे महंत आहेत, हाट-बाजारात ते समाधि लावतात. परंतु वेळ आली म्हणजे मात्र पळ काढतात. यांची विरक्ती मात्र विचित्र आहे कारण त्यांची सोन्याच्या गारीची परंपरा चालू आहे ना? हत्ती-घोड्यांची शान आणि लक्षाधीशांनाही लाजवील असा रुबाब त्यांचा आहे. (बीजक ६९) अशा प्रकारे विविध-विचित्र बाह्यावडंबर-प्रणीत धार्मिक अराजकतेत कबीराने आपली प्रेमभक्तीची साधना आरंभली.

इस्लामचे आक्रमण

कोणत्याही राजकीय किंवा लोकाधाराच्या प्रसंगाची गाठ शस्त्राच्या टोकाने उकलता येत नाही इस्लामी आक्रमणाने तसे प्रयत्न करून पाहिले. अस्लाम येथील देवस्थाने धुळीस मिळवून त्यांच्या जागी मशिदी उभारत होता. येथील जनतेपैकी जेवढ्यांना आपल्या विस्तारात ओढता येईल तेवढ्यांना सक्तीने किंवा लोभ दाखवून ओढीत होता. अस्लामचे हे आव्हान बोथट व निरुपयोगी करण्याला आपल्या देवांची भक्ती हेच एक उत्तर होते. तेच कबीरासारख्या संतांनी उत्तर भारताच्या जनतेत रुजविले आणि मेहनत मशागत करून पोसले. देवाधर्माच्या भक्तीचे ध्येय प्रत्येकाला सहज आकलन होण्यासाठी ते स्पष्ट व निश्चित स्वरूपात मांडणे आवश्यक होते. भारतात देव जसे अनेक तसेच त्यांच्या भक्तीचे मार्गही अनेक. त्या नानाविध उलट सुलट मार्गाच्या दिशाभूल करणाऱ्या कचा-ट्यातून लोकांची सुटका करण्याचे काम सोपे नव्हते. नाना देव त्यांच्या उपासनेचे नानापंथ यामुळे





अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

भारताची माणुसकी बिघडून गेली होती. समाजाच्या धारण-पोषणाला तसेच बळकटीला आवश्यक असणाऱ्या गुणांना भारतीयांची माणुसकी पारखी झाली होती. स्वार्थाच्या प्राबल्याने भारतीयांच्या वागणुकीला कसलाच धरबंध राहू दिलेला नव्हता. देशातील अनेक देवतांची उपासना भारतीयांच्या फाटाफुटीला मदत करीत होती. या बहुविध अराजकाचे अिस्लामांच्या राजकीय आणि धार्मिक वर्चस्वाला साहय लाभले. मुसलमानांचे खरे बळ धार्मिक एकजुटीत होते. भारतामध्ये तलवारीने एकजूट होण्याला अवसर नव्हता. भारतीय समाज रचनेत आपसातील बेबनावाला अिस्लाम कडून मिळालेल्या धक्क्याने पुष्टी मिळत असल्याच्या अनुभवाने भक्तिमूलक तत्वज्ञानाची कास धरून भारतीय जनतेत स्वधर्माभिमान जागृत करण्याचे काम तत्कालीन संतांना करावे लागले.

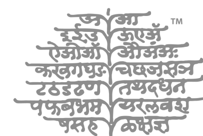
आक्रमणाचे स्वरूप

भारतावर अनेक स्वाऱ्या झाल्या. परक्यांपैकी बहुतसे लोक येथील समाजात जिरून गेले, कारण अिस्लाम सारख्या ठाम-निश्चित आचारविचारांचा स्वतंत्र धर्म घेऊन ते भारतात आलेले नव्हते. अिस्लामचे सारेच तंत्र व कार्य निराळे असल्याने त्यांच्या आघातामुळे येथील समाजाची श्रुतिस्मृति-पुराणोक्त व्यवस्था कोसळू लागावी यात नवल नाही. जोवर परदेशी लोक विविध धर्म घेऊन येथे आले नव्हते तोवर श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त चौकटीत त्यांचाही दामटून अंतर्भाव करता आला व येथील धर्म निभायला मुसलमानांच्या पूर्वी समाजाची शासनसंस्था म्हणजे राज्यकर्तृत्व हिंदूंच्या हातून सुटलेले नव्हते. मुसलमानांनी ते हिरावून घेतले व जे कोणी लहान मोठे हिंदूराजे अितस्ततः उरले त्यांना त्यांनी कह्यात आणले किंवा प्रत्यक्ष तसे करण्यास भाग पाडले. जनतेमध्ये संघटनेचे सामर्थ्य निर्माण करावयाचे तर त्यांची देवभक्ती व धर्म-निष्ठा हेच त्या संघटनेचे मुख्य आधार होते व तेच जर आपसातल्या दुफळीचे जनक ठरले तर मग अिस्लामच्या महापुरात बुडून जाणे याशिवाय दुसरी गती लोकांना नव्हती. नाथपंथाने जनतेच्या दुरवस्थेचे हे रहस्य ओळखून तिला आळा घालण्याचा उद्योग आरंभला. परमेश्वरासंबंधी ज्या प्राचीन उदात्त कल्पना होत्या त्याचे बीज लोकात रुजविण्याला स्थानिक क्षुद्र देवतांची प्रतिष्ठा नामशेष करणे व विशाल व्यापक अर्थाच्या देवाकडे त्यांची श्रद्धा जडवून त्यांना संघटित करणे हा नाथपंथापुढे एक उपाय कालानुसार आला व त्याचा त्याने अवलंब केला. देवाच्या कल्पनेत बदल करताना नव्या कल्पनेप्रमाणे काही नवे आचार स्वीकारणे क्रमप्राप्त होते.

निर्गुण भक्तीचा उगम

हिंदी वाङ्मयात निर्गुणोपासना जरी १४–१५ व्या शतकात दिसून येत असली तरी ती काही नवीनच निर्माण झालेली परंपरा नव्हती. या देशा-तील मानवाने पारलौकिक साधनेत स्वतःची सार्थ-कता मान्य केली आहे. भारतीय जीवनात–संचारित अध्यात्मिक प्रवृत्ती वैदिक काळापासून अव्याहत प्रवाहित झाली आहे. ऋग्वेदाच्या नासदीय सूक्ता-नुसार सृष्टीच्या जन्मापूर्वी सर्वत्र पाणीच पाणी होते त्यात सत्–असत् अशी स्थिती मुळीच नव्हती. नंतर एक पुरुष सृष्टि निर्माण पुरुषसूक्तात त्या पुरुषास सर्वशक्तिमान व सर्वव्यापी कल्पून गुणांचे विस्तारपूर्वक विवेचन केले आहे. हा सृष्टीचा नियंता पुरुष त्रिगुणातीत व संसार–निर्लिप्त दाखविला आहे. हाच पुरुष ब्रह्म होय त्याच्या चिंतनात वैदिक ऋषींनी आपले समस्त जीवन पणास लावले आहे. हाच ब्रह्मचिंतनाचा प्रवाह वेदकाळापासून उपनिषद काळापर्यन्त प्रवाहित झालेला दिसून येतो. केनोपनिषदात निर्गुण ब्रह्मास सूक्ष्म म्हटले असून तो वाणी, नेत्र आणि मन इत्यादींच्या पलिकडचा आहे. (केनोपनिषद– १–३) हे ब्रह्म स्थूल नाही, दुर्बल नाही, ते आकाशवत् नाही, वायुवत् किंवा धायायुक्त–अंधकारमय देखील नाही. ते सर्वव्यापी आहे. त्याच्या मुळेच सर्वच जड–चेतनाची स्थिती कायम आहे. (ईशोपनिषद १–१)

नाथपंथाच्या साधनेचा मूळ आधार निरंजन असून त्यास श्वेताश्वतरोपनिषदात निर्गुण ही संज्ञा दिली आहे.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

स्पष्ट होते. नारायण-पूजेला पुढे ज्ञानयोग नाव दिले गेले. प्रभूचे स्मरण करणे, ईश्वराला शरण जाणे व त्याच्याच ध्यानात लीन होऊन राहणे इत्यादी पूजेची प्रमुख अंगे होत. नारायणाचाच पुढील अवतार कृष्ण, भगवद्गीतेतील कर्मयोग व भक्तियोग वैष्णव भक्तीचे प्रमुख अंग बनले.

बौद्धांच्या तत्वज्ञानाच्या प्रसाराचा ओघ आटवून सोडण्यात शंकराचार्यांनी उपनिषद, वेदसूत्रे आणि गीता या तीन ग्रंथांची महती शंकराचार्यांनंतर इतकी वाढली की, त्याचा आधार घेतल्याशिवाय आपल्या तत्वज्ञानपर विचारसरणीची प्रतिष्ठा लोकात वाढायची नाही अशा जाणिवेने शंकराचार्यांच्या मागून आलेल्या रामानुज, निंबार्क, मध्व, वल्लभ प्रभृती आचार्यांना स्वतःच्या सिद्धांतानुसार गीतेचा अर्थ सांगावा लागला. शंकराचार्यांच्या मायावादाचे खंडन व भक्तिमार्गाचा पुरस्कार अशी या आचार्यांची दुहेरी विचारसरणी होती. वैष्णव भक्तीची ही परंपरा या आचार्यांनी व त्यांच्या शिष्यांनी उत्तरेस आणून सुमारे दोन-अडीचशे वर्षे स्वमत प्रचाराचे कार्य केले. त्यांच्या योगाने भक्तीचे बीज रुजून लोकांत अधिकाधिक फोफावले जात होते, हे हिंदी-मराठी संतांच्या कार्याकडे पाहिल्यानंतर स्पष्ट होते.

कबीराच्या वेळेस योगी, सहजयानी, सिद्ध, कर्मकाण्डवादी, पंडित, मुल्लामौलवी-काजी सर्व होते परंतु भक्ती नावाची चीज कोणाजवळच नव्हती. भगवद्भक्तीची ही गुरुकिल्ली केवळ कबीराला लाभली होती आणि त्याने ती वैष्णव संप्रदायापासून उचलली व आपल्या मार्गाने व्यक्तही केली.

कबीर म्हणतो –

मेरे साथी दोइ जणां, एक वैष्णो एक राम,
वो है दाता मुकतिका, वो सुमिरावै नाम.

सूफी संप्रदाय

सूफीमताच्या उद्भवासंबंधी विद्वान लोकात मोठाच मतभेद आहे. तो समजावून घेण्याच्या अगोदर सूफी शब्दाचा अर्थ पाहू या. मदीना येथील मशिदीसमोर एक सुफ्फा (चबुतरा) होता त्यावर बसणारे ते सूफी असे काही मानतात, तर काही जणांच्या मते सफा (स्वच्छ व पवित्र) असणारे ते सूफी. कोणी सूफीमताचा संबंध सोफिया (ज्ञान) या शब्दाशीही जोडतात. अंतिम निर्णयाच्या वेळी जे आपल्या पवित्र आचारामुळे निराळ्याच रांगेत उभे राहतात ते सूफी असेही मानले जाते. पण बहुतेक विद्वानांचे मत असे आहे की, सूफी शब्द सूफ (लोकर) या शब्दापासून बनला आहे. लोकरीचे कपडे वापरणारे सूफी बनले. आजकाल सूफी शब्द मुसलमानी संत वा फकीर यांनाच लावला जातो.

या सूफी साधुसंतांनी आध्यात्मिक साधनेसाठी जो मार्ग निवडला व परिपुष्ठ केला तो सूफीपंथ होय. ईस्लामी धर्माचे अंग म्हणून बहुतेक जाणते सूफीपंथाचा विचार करतात. महंमद पैगंबरापर्यंतही या पंथाचा संबंध जोडला जातो. महंमद पैगंबराला परमेश्वराचा साक्षात्कार दोन प्रकारे झाला असे मानण्यात येते. एका साक्षात्काराचे दृश्य फळ म्हणजे कुराण असून दुसरा साक्षात्कार महंमद पैगंबराला समाधि अवस्थेतून झाला. कुराणातून प्रकट झालेले ज्ञान हे सर्वांच्याकरिता आणि दुसऱ्या प्रकारचे ज्ञान ही गूढ विद्या. ही विद्या गुरूपरंपरेप्रमाणेच मुमुक्षूंकडे पोहोचवयाची. या विद्येला सुफीची विद्या म्हणतात.

सूफी भक्तिभावनेस प्रेमाला मोठे महत्व आहे. कामवासना किंवा रीतभावनाच सशुद्ध होत होत परमेश्वरी प्रेमापर्यंत वाटचाल करते असे सूफी मानतात. सामान्य किंवा लौकिक रीतच असामान्य-अलौकिक अशी दिव्य प्रेमभक्तीची भावना होत असते. सूफी पंथात इष्क मजाजी (लौकिक प्रेम) व इष्क हकीकी (अलौकिक प्रेम) अशा दोन पायऱ्या मानल्या आहेत.

या भक्तिभावनेचे पहिले लक्षण म्हणजे सुफीपंथात परमेश्वराला स्त्री कल्पून साधक पुरुषाची भूमिका घेत असतो. वैष्णव भक्तिमार्गात याच्या उलट म्हणजे भक्त स्त्री बनून परमेश्वरास तो आपला वल्लभ म्हणून मानीत असतो. भारतीय भक्तिपद्धतीत प्रेम शांत स्वरूपात परंतु सुफी प्रेमात आग. बेचैनी, उग्रता अधिक तीव्र स्वरूपात आढळून येते, एका सुफीने इष्कासंबंधी असे उद्गार काढले आहेत.

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निरवद्यं निरंजनम् ।
सांख्यांच्या प्रवचनसूत्रात प्रकृतीस निर्गुणात्मक जड आणि दृश्य यात म्हटले असून ब्रह्म हे निर्गुण, निर्विकार, द्रष्टा व अविनाशी म्हटले आहे. भगवद्गीतेत निर्गुण-ब्रह्म-भावना अधिक विकसित स्वरूपात दिसत असून त्यात कृष्ण स्वतःस अज, अविनाशी, सर्वव्यापी, निर्विकार आणि इंद्रियातीत म्हटले आहे. अशा प्रकारे निर्गुण ब्रह्मभावनेचा आरंभ ऋग्वेदकाळापासून झाला असून तो क्रमशः विकसित होत होत १४-१५ व्या शतकातील संत वाङ्मयात अभिव्यक्त झालेला दिसून येतो.

कबीराच्या समकालीन नानाविध संप्रदाय भारतात प्रचलित होते. पूर्वीपासून त्या संप्रदायांची एक विशिष्ट परंपराही दिसून येते. अशा संप्रदायांतील ज्या चांगल्या तत्वांची आवश्यकता भासली त्या सर्वांचा स्वीकार कबीराने केला आहे. कबीर वाङ्मयात विविध संप्रदायांच्या प्रभावाने अनेकविध स्वरूपे दिसून येतात त्यातील काही प्रमुख असे-

नाथसंप्रदाय

अगोदर सांगितल्याप्रमाणे नाथसंप्रदायाचा मूळ आधार निरंजन असून संतकालीचा निर्गुण त्यापेक्षा भिन्न नाही. बौद्ध धर्माच्या ऱ्हास काळात वज्रयान-शाखेतून प्रादुर्भाव झाला. भगवान बुद्धाने ज्या पंच-मकारां'ना त्याज्य मानले होते तेच पुढे मुक्तीचे साधन बनले. स्त्री मुक्तीचे साधन हा पुरुष मुक्तीचा उपाय व मदिरा अमृत बनली. याच काळात नाथपंथाचे आद्यप्रवर्तक गोरखनाथांचा आविर्भाव झाला त्यांनी पतंजलीच्या विचारानुसार हठयोगास आपल्या साधनेचे मुख्य आधार मानून वज्रयानांच्या वामाचाराचे खंडन करण्यास प्रारंभ केला. हठयोगाबरोबर काही चमत्कारांनाही त्यांनी स्वीकारले. हठयोग-साधना-प्रकार इतका आकर्षक झाला की वामाचारास प्रवृत्त झालेली जनता त्यांच्याकडे आकर्षिली गेली. त्या काळातील निर्गुणवादी संतमंडळी त्यांच्या प्रभावात आल्यावाचून राहिली नाही.

ज्ञानेश्वर हे नाथपंथाचे अनुयायी असल्याचे सर्वांना माहीत आहेच. वेदांताची ब्रह्म-माया, सांख्यांची पुरुष-प्रकृती इत्यादी प्रमाणेच नाथसंप्रदायाच्या तत्त्वज्ञानात शिव-शक्ती ही सगळ्या विश्वाचे मूळ तत्त्व सुचविणारी बाब होय. नाथ-पंथाचे आदि प्रवर्तक आदिनाथ अर्थात शंकर मानले जातात. अनुभवामृताच्या साक्षाद्विद्या हि शांकरी या शब्दाद्वारे ज्ञानेश्वरांनी हे स्पष्ट केले आहे. मच्छेंद्र-नाथ आदिनाथांचे शिष्य. त्यांचे अनेक पुढे पंडित व सिद्ध झाले. अग्रणी शिष्य म्हणून गोरखनाथ मानले जातात. गुरुशिष्य परंपरेनुसार क्रम असा-

आदिनाथ, मत्स्येंद्रनाथ, गोरखनाथ, गहिनीनाथ, निवृत्तिनाथ, ज्ञाननाथ,

बाह्यावडंबराचा नाथसंप्रदायाने नेहमीच धिक्कार केला आहे नाथांचा अवधूत द्वैत आणि अद्वैताच्या अतीत आहे. त्यांचे तत्त्वज्ञान सम-तत्त्व-ज्ञान, होय. जर सर्व देव स्थिर, पूर्ण आणि निरंतर आहेत तर मग द्वैताद्वैताच्या कल्पनेचा मोह कशाला? नाथ-पंथीय प्रभावीपणे द्वैताद्वैतविलक्षण- समतत्त्ववादाचे समर्थन करतात. ते स्वयंज्योति सच्चिदानंदाची उपासना करतात. ते ब्रह्माही नाही आणि विष्णूही नाही, इंद्र नाही. पृथ्वी - जल - वायू - अग्नी - आकाशही नाही, वेद नाही, सूर्य नाही. चंद्रही नाही ते या सर्वांपेक्षा विलक्षण स्वयंज्योतिसत्यरूप असे आहे. कबीर (कबीर ३३)

नाथपंथाची प्रमुख तत्त्वे पुढील प्रमाणे सांगता येतील :

(१) निर्गुण निराकार स्वयंज्योति-सत्यरूप ईश्वरोपासना. (२) गुरुपरंपरेचे महत्त्व (३) हठयोग साधना, (४) जातिवर्ण निरपेक्ष परमेश्वर-भक्ती (५) वैराग्य व साधनेस महत्त्व, कर्मकांडास नव्हे.

नाथपंथात १२ आचार्य आणि १२ शिष्य मानले गेले आहेत. कबीरदास याच नाथपंथाचे अनुयायी असून त्यांचा राम वर वर्णन केल्याप्रमाणे निर्गुण निराकार आहे. कबीराच्या साहित्यातील रामाची ओळख पटण्यासाठी नाथसंप्रदायाचे ईश्वरोपासना-पद्धतीचे ज्ञान आवश्यक आहे.

वैष्णव संप्रदाय

वैष्णवभक्तीची परंपरा फार प्राचीन आहे. नारायणी उपाख्यानांवरून वैष्णवभक्तीची परंपरा

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

दुनियामे जो कुछ है ईष्क का जलवा है, दिन ईष्कका जागना इत्यादी.

सुफी भक्तीचे दुसरे लक्षण म्हणजे प्रपंचासंबंधी विरक्तीच्या भावनेस थारा न देणे, ईस्लामी धर्मात म्हणूनच विवाहास अर्धा स्वर्ग मानले आहे. सुफी-पंथात सामान्य प्रेम हे विशेष प्रेमाचा सोपान म्हणून मान्य आहे. व्यक्तिप्रेमातूनही ईश्वरप्रेम निर्माण होऊ शकते असा सुफी संतांचा अनुभव आहे.

सुफी साधूंच्या भक्तीची चौथी विशेषता ही की प्रियतमास भेटण्यासाठी भक्त अनेक प्रकारे कष्ट सहन करतो, जाग्रण करतो, पहाड खोदणे, समुद्र ओलांडणे, व्रत- उपास तापास करणे अशा विविध कठोर अवस्थेतून तो हाल (समाधि) अवस्थेत पोचतो.

थोडक्यात प्रेम भक्तिभावनेचे मुख्य लक्षण आहे. प्रेम अग्नि असून ते हृदयात व्याप्त होऊन एका प्रिय-करावाचून सर्व वस्तूस जाळून टाकते. असे महंमद पैगंबराने म्हटले आहे. सारांश मापुक (प्रेय) आपुक (प्रेमी) व ईष्क (प्रेम) यांच्या विरहमीलनात सुफी भक्तिभावनेचे रहस्य समावलेले आहे.

कबीराची धर्मभावना निर्गुणवादी असली तरी तीत प्रेमवृत्तीही वारंवार उफाळून येत असलेली दिसते. ही प्रेमभावनेची आग, बेचैनी व उग्रता सूफींच्या प्रभावामुळे आलेली दिसून येते. कबीराला सूफींचा प्रतिबिंबवाद मान्य नाही. (विश्व हे ईश्वराचे प्रतिबिंब होय) अद्वैतवादाच्या प्रभावामुळे असे मत बनले असावे. कारण परचा की अंगामध्ये कबीर म्हणतो –

पाणी ही ते हिमभया, हिम है गया बिलाई
जो कुछ था सोयी भया, अब कुछ गहान जाई.

ज्याप्रमाणे पाण्यापासून हिम बनतो व पुन्हा विरघळून पूर्ववत् पाण्याचे रूप धारण करतो तद्वतच जीव आणि जगत ब्रह्मापासून निर्माण झाले असून पुनः ते ब्रह्मरूप धारण करीत असते. (मराठी साहित्यातील मधुराभक्ति)

हठयोग साधना

नाथसंप्रदायाच्या साधनापद्धतीचे नाव हठयोग होय. या सिद्धांतानुसार कुण्डलिनी नामक एकशक्ती असून पूर्ण सृष्टीमध्ये ती परिव्याप्त आहे. व्यक्तीत असलेल्या तिच्या स्वरूपास कुण्डलिनी प्राण शक्तीला घेऊन जीव मातृकुक्षीत प्रवेश करतो. जीवावस्था तिने मानल्या आहेत– जागृत, सुषुप्त आणि स्वप्न. या तिन्ही स्थितीत कुण्डलिनी शक्ती निश्चेष्ट राहते. कुंडलिनीस समजण्याच्या दृष्टीने शरीर–रचनेची कल्पना केल्यास तिचे कार्य स्पष्ट होईल. पाठीतील मेरुदंडात वायु, आणि उपस्थाच्या मध्यभागी त्रिकोणचक्राच्या रूपात एक स्वयंभू लिंग आहे. यास अग्नि-चक्रही म्हणतात. याच अग्निचक्रात स्वयंभू लिंगास तीन वलयांनी वेष्ठित सर्पाकार स्थितीत कुंडलिनी वास करते. त्यावर चार दलांचे एक कलम असून त्यास मूलधार–चक्र म्हणतात. त्यावर नाभीजवळ स्वाधिष्ठान–चक्र असून ते षष्ठदलकमलाच्या आकाराचे आहे. या चक्रावर मणिपूरचक्र आहे आणि त्याच्याही वर हृदयाजवळ अनाहत–चक्र आहे. ही दोन्ही क्रमशः दहा आणि बारा दलाची कमलाकार आहेत. त्याच्याही वर कण्ठाजवळ विशुद्धाख्य-चक्र आहे. याचा आकार षोडशदल– पद्मासारखा असून त्याच्यावर भ्रूमध्ये आज्ञानामक चक्र आहे त्याची केवळ दोनच दले आहेत.– अशी षट्–चक्र होत. या सर्व चक्रांना भेदून नंतर मस्तकातील शून्य चक्रास स्पर्श करता येतो आणि तेथेच जीवात्म्याला पोचविणे योग्याचा मुख्य उद्देश असतो. या ठिकाणी ज्या चक्राची कल्पना केली आहे त्यास सहस्रदल असल्या-मुळे सहस्रार–चक्र देखील म्हणतात. या शून्य चक्रास गगनमंडळ किंवा कैलासही म्हणतात. कबीराने अनेकवेळ शरीरातील कैलासाचा उल्लेख केला आहे. काही साधना ग्रंथात कुंडलिनीयोगास हठयोगाहून भिन्न मानले आहे परंतु अधिकांश नाथसंप्रदायाचे ग्रंथ कुंडलिनीचीच चर्चा करतात.

साधक नाना प्रकारच्या साधनापद्धतीनी कुंड-लिनी शक्तीस वर अर्थात् उर्ध्वगामी करतो. साधारण मनुष्याच्या बाबतीतही अधोमुख असते. व म्हणून तो क्रोधादि विकारांनी त्रस्त असतो. कुंडलिनी ऊर्ध्वमुख होताना जो स्फोट होतो त्यास नाद म्हणतात. नादापासून प्रकाश आणि हाच

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रकाश महाबिंदूचे व्यक्त रूप होय. बिंदू तीन प्रकारचे– इच्छा, ज्ञान आणि क्रिया. परिभाषेत त्यांनाच सूर्य, चंद्र आणि अग्नि म्हणतात. तर कधी ब्रह्मा, विष्णू, महेश देखील.

अखिल ब्रह्माण्डात व्याप्त अनाहत-नादाचा व्यक्तिरूपात व्यक्त झालेले स्वरूप म्हणजेच नाद आणि बिंदू होय. साधारण मनुष्य श्वासोच्छ्वासाच्या आधीन होऊन निरंतर इडा आणि पिंगलाच्या मार्गात चालत असतो. सुषुम्नाचा मार्ग बंद असतो. त्यामुळेच बद्ध जीवमात्रांची इंद्रिये आणि मनोवृत्ती बहिर्मुख असते. जो अखंड नाद जगात आणि निखिल ब्रह्माण्डात निरंतर ध्वनित होत आहे. त्याला तो ऐकू शकत नाही. परंतु जेव्हा विशिष्ट क्रियेने सुषुम्ना मार्ग उन्मुख होतो आणि कुंडलिनी शक्ती जागृत होते तेव्हा प्राण स्थिर होऊन शून्य-मार्गानी साधकास निरंतर अनाहत नादाचा ध्वनी ऐकावयास मिळतो. उदाहरणार्थ –

अन्तःशून्यो बहिः शून्यः शून्य कुम्भ इवाम्बरे
अन्तः पूर्णो बहिः पूर्णो, पूर्णः कुम्भ इवार्णवे.

–अशा वेळी मकरंद-पान करण्यात मग्न असलेला भ्रमर ज्याप्रमाणे सुंगधाकडे चुकूनदेखील पहात नाही त्याचप्रमाणे योग्याचे नादमग्न चित्त अनाह नादात रमून जाते व जगातील कोणत्याही विषयाची त्याला परवा नसते.

कबीर अनेक वेळा शिवसंहितेत वर्णित त्रिवेणीत स्नान करण्याचा उल्लेख करतात. कबीराच्या उलट बासियाँ आणि योगात्मक रूपके याच हठयोगाच्या संदर्भात पाहणे आवश्यक आहे. कबीर केवळ संत नव्हता तर साधकाला आवश्यक साधना-शास्त्राचेही ज्ञान त्याला होते हे यावरून स्पष्ट होते.

सारांश १४–१५ शतकातील विविध धर्ममताचा व त्यांच्या साधना पद्धतींचा सूक्ष्म व खोलवर परिणाम कबीराच्या एकूण जीवावर झाल्याचे स्पष्ट होते. कबीराने त्याला आवश्यक तोच भाग व साधनापद्धती उचलून आपले इष्ट कार्य साध्य करण्याचा प्रयत्न केला. कबीराच्या या युगप्रवर्तक कार्यातच त्याचे श्रेष्ठत्व समावलेले आहे.

कबीराचे जीवनवृत्त

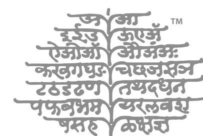
जाति जुहाला नाम कबीरा

कबीराच्या जीवनासंबंधी निश्चित अशी माहिती मिळत नाही. कबीराच्या वाणीतून, अितर ग्रंथातील संदर्भातून तसेच दंतकथात्मक साहित्य सामग्रीतून जी माहिती प्राप्त होते त्यावरच अवलंबून रहावे लागते. जी काही माहिती मिळते तीदेखील परस्पर विरोधी आहे म्हणून कबीराच्या जन्म–जाति–मृत्यू संबंधी सबळ पुरावा असलेली माहिती मिळणे अत्यंत कठीण आहे.

कबीराचा जन्म जुलाहाच्या–कोष्टचाच्या कुटुंबात झाला होता. हिंदु कोष्टचांना कोरीही म्हणतात. काही विद्वानांच्या मते कबीरदास कोरी जुलाहा होता –

जाति जुलाहा नाम कबीरा, बनि बनि फिरी उदासी (क. ग्र. पद. २७०) अर्थात मुसलमान कोष्टचांसाठी जुलाहा शब्दाचा उपयोग केला आहे. नीरू नावाच्या एका जुलाहाकडे कबीराचे पालन-पोषण झाले. या मुसलमानी परंपरेत कबीराचे जीवन गेल्यामुळे इस्लामी धर्मभावनेचे रहस्य त्याला पूर्णपणे अवगत झालेले दिसून येते. परंतु कबीराच्या जन्मासंबंधी अजूनही निश्चितपणे काही सांगता येत नाही. कित्येक जण कबीराचा जन्म मुसलमान आईबापांच्या पोटी झाल्याचा आग्रह धरतात. परंतु कबीरात हिंदुधर्म भावना-देखील पूर्णत्वाने होती म्हणून काहीजण त्याचा जन्म हिंदु कुटुंबात झाल्याचे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करतात. व्यवसायाच्या आधारावर कबीर कोरी होता असाही निष्कर्ष काढण्यात येतो.

उत्तर भारतात कोरी ही जात आहे. सर बेन्स यांच्या मतानुसार कोरी व जुलाहा यासारख्याच जाती होत. काही विद्वानांच्या मते मुस्लिमधर्म स्वीकारणारी कोरी जात म्हणजेच जुलाहा होय. डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी म्हणतात – सर्वात महत्वाची गोष्ट म्हणजे कबीराने अनेकवेळा स्वतःला जुलाहा म्हटले आहे परंतु मुसलमान असल्याचे



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

कधीच म्हटले नाही. तो स्वतःला ना–हिंदू ना मुसलमान म्हणतो. आध्यात्मिक क्षेत्रात ही भावना निःसंशय श्रेष्ठ आहे. परंतु ही श्रेष्ठ भावना कबीर अशा प्रकारे व्यक्त करतो की त्यामुळे काही सामाजिक तथ्यांचाही बोध आपोआप होतो. कबीराच्या काळी ना–हिंदू, ना–मुसलमान, अशी जात जर कोणती असेल तर ती योगी–लोकांची होती. –

जोगी गोरख करे, हिंदू राम नाम उच्चरै

मुसलमान कहै एक खुदा, कबीर को स्वामी घटि घटि रहे समाइ (क. ग्रं. पद ३००) कबीर हिंदू–मुसलमान वेगवेगळे असल्याचा स्वीकार करतो कारण योगी गोरख गोरख म्हणतो. हिंदू राम राम आणि मुसलमान खुदा खुदा, या उद्‌गारावरून कबीराला काय म्हणावयाचे ते स्पष्ट होते.

सुन हु रे लोई :

दंतकथेनुसार कबीराच्या पत्नीचे नाव लोई होते. कबीर काही ठिकाणी लोईची प्रशंसा करताना दिसतो. कबीराचा व्यवसाय काडे विकण्याचा परंतु त्याचे लक्ष व्यवसायापेक्षा रामनामात साधुसंताच्या सेवेसाठी धडपडण्यात अधिक जात असे. कबीर लोईला अज्ञानी समजत असे. तिला भक्तीमुळे येणाऱ्या उज्ज्वल भविष्यासंबंधी कळत नाही, तिचा देवावर विश्वास नाही (बेपीर) म्हणूनच संताना भोजन देण्यात ती कुरकूर करते; असे कबीराचे म्हणणे असे. कबीर म्हणतो –

सुन अन्धी–सी लोओ बेपीर,
इन्हि मुण्डियन भजि सर न कबीर.

कबीराचे दोन विवाह झाले होते अशीही एक दंतकथा आहे. परंतु लोईचा कबीरावर उदण्ड विश्वास आहे ती म्हणते –

करवतु भला, न करवट तोरी,
लागु गले सुनि बिनती मोरी.

हे प्रिय, मी तुझ्या शय्येपेक्षा तुझ्यासाठी माझे शिर कापून ठेवण्यात अधिक धन्यता मानते. तू माझी विनंती स्वीकार कर आणि मला भेट.

पूत कमाल :

कबीराच्या मुलाचे नाव कमाल होते. भगवद्‌भक्तीपेक्षा धनोपार्जन करण्यात त्याचे मन अधिक रमत असे. डॉ. परशुराम चतुर्वेदी यांच्या मतानुसार कमाल अत्यंत विनयी ? निरभिमानी तसाच श्रेष्ठ कोटीतला भक्त होता. भक्तमालच्या आधारे त्यांनी म्हटले आहे की, एके दिवशी एक राजा कबीराजवळ कबीराचा शिष्य बनण्यासाठी आला. त्यासाठी राजाने बरेच धन काशीत आणले. धनसंपत्ती स्वीकारणे कबीराला न आवडून तो तेथून चालता झाला. राजाने कबीराच्या अनुपस्थितीत कमालचे शिष्यत्व पत्करले व सर्व संपत्ती दान केली. जेव्हा कबीराला ही घटना कळली त्यावेळेस कबीर क्रोधी झाला. कबीराचा राग शांत करताना कमाल म्हणाला, राजाला संपत्तीने रामभक्ती खरेदी करणे शक्य नाही. त्या अमूल्य रामाचे मोल संपत्तीने देणे किंवा चुकविणे कसे बरे शक्य आहे ? एका राजाने कमालाच्या बगडीमध्ये हिऱ्यांचे दान केल्याचाही उल्लेख आढळून येतो. कमाल आजन्म ब्रह्मचारी राहिल्यामुळे कबीराचा वंश बुडाल्याची दंतकथा प्रसिद्ध आहेच.

बूडा वंश कबीर का उपज्यौ पूत कमाल,
हरि का सिमरन छांडि कै, घर लै आया माल.

बांधि जंजीर :

एकदा सुलतान शिकंदर लोदीच्या समोर काही मुल्ला–मौलवींनी कबीर रोजा, नमाज, कलमा अित्यादी मुसलमान धर्म, सिद्धांतांना विरोध करतो म्हणून तक्रार केली. सुलतान लोदीने फर्मावल्यावरून कबीरास साखळीने बांधून खोल पाण्यात फेकून देण्यात आले परंतु कबीरावर त्याचा काही एक परिणाम झाला नाही. कबीराने परमेश्वराचे ध्यान केले. चमत्कार असा की कबीर पाण्याच्या लाटांबरोबर किनाऱ्यावर येऊन पोचले.

अशाच एका दंतकथेनुसार कबीराला तीन वेळा हत्तीच्या पायाला बांधून हत्तीस पळविण्यात आले परंतु हत्तीच्या पायाखाली कबीर चेंगरण्या ऐवजी हत्तीने कबीरास विनम्र होऊन अभिवादन केले.

पहले दर्शन मगहर

कबीराच्या बहुतेक काळ काशी (बनारस) मध्ये गेला असे म्हणतात. कबीराला साधनावस्थेत सर्वप्रथम परमेश्वराचे दर्शन मगहर मध्ये घडले, व

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

नंतर तो काशीस वास्तव्य करण्यास आला. मगहर मध्ये मृत्यु आल्यास नरकाची प्राप्ती होते असा सर्वत्र समज असल्यामुळे व प्रत्यक्ष साक्षात्कार मगहरला घडल्यामुळे कबीर मृत्युसमयी मुद्दाम मगहरला आला. कबीराचा असा दृढ विश्वास होता की, रामाच्या भक्ताला काशी काय अन् मगहर काय सर्व समान आहे. काशीत मृत्यु आल्यास स्वर्गप्राप्त होते व मगहर मध्ये नर्कप्राप्त असे निश्चित म्हणता येणार नाही. बंधन आणि मोक्ष मनाच्या अवस्थेवर अवलंबून आहे. मन जर परमेश्वराशी अनुरक्त असेल तर मनुष्यास ज्या ठिकाणी मृत्यु येईल तेथे त्यास सद्गती मिळेल यात शंका नाही. महत्व स्थानाचे नाही तर परमेश्वरावर अविचल श्रद्धा असण्याचे आहे.

काशी मगहर सम विचारी,
ओछी भगति कैसे उतरि पारी
कहु गुरु गजि, सिव सब को जानै,
मुआ कबीर रयत श्रीरामै

कबीराला मगहर मध्ये जेव्हा मृत्यू आला त्या वेळेस मृत्यूनंतर केवळ काही फुले शिल्लक राहिली. त्यापैकी निम्मी हिंदूनी घेतली व निम्मी मुसलमानांनी. या दंतकथेत ऐतिहासिक सत्य असल्याचे काही विद्वान् सांगतात.

कबीराची वाणी (वाङ्मय)

कविता–बाय प्रॉडक्ट

कबीराच्या जीवनात भक्तीला अनन्यसाधारण महत्व होते. भक्तीच्या केंद्र बिंदुतून अनेक संबंधित विषयांचे प्रकटीकरण झालेले आहे. अहेतुक व अनुरागपूर्ण भक्तीच्या गहन सागरावर समाज-सुधारक, कर्मकाण्ड विरोध, आत्म्याचे तत्त्वज्ञान, कविता निर्मिती इत्यादी विषयांच्या लाटा आपल्या प्रबळ शक्तीने वाहताना दिसतात. डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी कबीराच्या कवित्वासंबंधी लिहितात, अशा प्रकारे कबीराच्या कवितेत कवित्व फुकटचा माल होय-अर्थात् कविता ही कबीराच्या भक्तीचे बाय-प्रॉडक्ट होय.

कवि शब्द आणि अर्थाच्या आधारावर अमूर्त रसाकडे उन्मुख होतो. चित्रकार रेखा आणि रंगाच्या सहायाने रूपातीत भावांची व्यंजना करतो. भक्त देखील नाम आणि रूपाच्या पायऱ्यावरून अनाम-अरूप परमेश्वराचे सौंदर्य न्याहळतो. वस्तुतः हे ईश्वराचे रूप म्हणजे जड प्रकृतीचा विकासच म्हटला पाहिजे. गुण निर्गुणाची विरोधी भावना नव्हे. निर्गुण परमात्मा गुणात देखील आहे. गुण आणि निर्गुण केवळ तारतम्य दाखविण्यासाठी आहे. परमेश्वराचे खरे स्वरूप सगुण निर्गुणाच्या पलिकडेच असून बुद्धीला ते आकलन होण्यासारखे नाही.

जाके मुह माथा नही, नाहीं रूपक रूप,
पहुप बास थें तापला ऐसा तप्त अनुप.
(क. ग्रं. ६०)

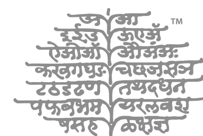
(मुख व शिर असलेला जो रूप आणि रूपकते पलिकडचा आहे असा तो परमेश्वर सूक्ष्मात सूक्ष्म असून फुलापेक्षा कोमल आणि अनुपम तत्त्वाने पूर्ण आहे.)

भाषेत अभिव्यक्त होऊ न शकणारा, नेति नेति, म्हणून श्रुतींनी ज्याचे वर्णन केले आहे त्या अगोचर अरूप परमेश्वराच्या चैतन्याची अभिव्यक्ती कबीराने करण्याचा प्रयत्न केला आहे. कबीराने शब्दशक्तीला न झेपणाऱ्याचे शब्दातून वर्णन केले याच कबीराच्या महत्व काव्यसामर्थ्याचे दर्शन होते.

भक्तिमार्गाचा प्रवास

भक्तीच्या आधारे खडतर प्रेममार्गावरून निर्गुण निराकार परमेश्वरप्राप्तीचे ध्येय गाठणे व मार्गाआड येणाऱ्यास बुद्धीच्या शस्त्राने जबर तडाखा देणे असा एकूण कबीराच्या भगवद्भक्तीचा प्रवास आहे. हा प्रवास एकटचा कबीराने मोठ्या हिंमतीने व आत्मविश्वासाने केला आहे. मार्ग आक्रमित असताना मार्गदर्शन करणाऱ्या गुरूचे स्थान कबीराला परमेश्वरापेक्षा कमी महत्वाचे वाटत नाही. कबीराने भगवद्भक्तीच्या प्रवासात येणाऱ्या विविध अनुभवांना शब्दरूपात अभिव्यक्त करण्याचा प्रयत्न केला आहे. तेच कबीराचे अक्षर-वाङमय होय. अक्षर-ज्ञान नसताना देखील, कागद शाईस स्पर्श न करता, हातात लेखणी न धरतां, शाईरहीत दौतीने व व कागद लेखणीरहित अक्षराने परमेश्वराचा साक्षात्कार घडविणारे चिरंतन वाङमयाची उदण्ड

अनुक्रमणिका





मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

भर घातल्याचा चमत्कार कबीराने करून दाखविला आहे.

कबीराची कविता म्हणजे भक्तीचे बीज योगक्षेत्रात अंकुरित होऊन वाढलेली अमर-लता होय, असे डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदींनी म्हटले आहे. कबीराच्या अभिव्यक्तीत म्हणूनच भक्ति व ज्ञान दोघांचा सुंदर मिलाफ झालेला दिसून येतो. ज्ञानाशिवाय योग शक्य नाही. आपल्या भक्तिमार्गात अखंड आत्मविश्वासामुळे कबीर आपल्याच चालीने जाताना दिसतो. स्वतःच्या ध्येयधोरणासंबंधी त्याला कधी संशय आला नाही. गुरूवर अतुलनीय श्रद्धा. कबीर खऱ्या अर्थाने वीर साधकसंत होता, आणि वीरत्व आत्मविश्वासाशिवाय शक्य नाही. कबीराची भक्तिसाधना म्हणजे प्रत्यक्ष रण–क्षेत्रच होय. त्या ठिकाणी जातीचेच हवेत, परमेश्वराचा महिमा जितका थोर तितकीच भक्ताची त्याच्याविषयी प्रेमभावना अगाध. ती एक श्रेष्ठ तपस्याच होय. परमेश्वराच्या नावावर सामान्य भोळ्याभावड्या जनतेच्या अंधविकासाचा फायदा घेऊन व्यापार करणारे तंत्र–मंत्रवादी साधू–संत काही कमी नव्हते. परंतु परमेश्वराच्या श्रेष्ठत्वाची उंची गाठण्याचा प्रयत्न करून त्याच्या प्रेमाला लायक बनणारा कबीरासारखा संत विरळाच. प्रेमाभक्तीच्या योग्यतेसंबंधी कबीर म्हणतो-

> कबीर यहु घर प्रेमका, खाला का घर नाही,
> सीस उतारे हथि करि, सो बैसे घर माहि.

परमेश्वर–प्रेमाच्या व्यापारात हे काही आपल्या नात्यातले घर नव्हे की जेथे त्वरित आपल्या मताप्रमाणे घडून येईल. येथे तर भगवत्–प्रेम–प्राप्ती करणाऱ्यासाठी तळहातावर शीर घेऊन चालण्याची अट आहे. हा मार्ग सर्वांना खुला आहे परंतु यात सवलत मात्र नाही.

प्रेमाचा पसारा (विकेंद्रिकरण) संबंधी कबीराचे विवेचन पहा :

> प्रेम न खेती नीपजे, प्रेम न हाट बिकाय,
> राजा–परजा जिस रुचै, सिर दे सो ले जाई.

–प्रेम काही शेतात पिकणारी वस्तू नव्हे किंवा प्रेमाचा व्यापारही शक्य नाही. कारण बाजारात ते विकले जात नाही. परंतु एवढे मात्र खरे की ज्याला ते हवे आहे त्याला ते ते मिळू शकते मग तो राजा असो की सर्वसामान्य माणूस. फक्त एका अटीचे पालन करणे आवश्यक आहे ती म्हणजे प्रत्येकाला आत्मसमर्पणाची तयारी ठेवली पाहिजे.

भक्तीच्या क्षेत्रात पाण्डित्याला अर्थ नाही. निस्सीम प्रेमाच्या संदर्भातच बुद्धीचे व्यापार संभवतात. प्रेमरहित पांडित्य मूर्तिमंत दंभ असून त्याला मुक्ती मिळणे शक्य नाही. कबीर म्हणतो–

> पोथी पढि पढि जग मुआ, पण्डित भया न कोइ
> ढाई अक्षर प्रेमका, पढै सो पण्डित होइ.

अडीच अक्षराच्या प्रेम मंत्राद्वारे कबीराने भक्तीच्या क्षेत्रातील पांडित्याची विफलता आणि परमेश्वर- प्रेमाचा महिमा वर्णन केला आहे. त्याला तोड नाही. तत्कालीन समाजातील पांडित्यप्रदर्शन करणाऱ्या पंडितांना एका शब्दाद्वारे आव्हान देणारा कबीर स्वतः मुक्तीच्या मार्गाचा जाणकार होता यात शंका नाही. धर्मग्रंथ पठनाने मुक्ती जर शक्य नसेल तर अडीच अक्षरातील शब्दब्रह्म जाणणाराच पंडित म्हणावा लागेल यात शंका नाही.

भक्तीचे पातिव्रत्य

कबीर भक्त आणि पतिव्रता स्त्री यांना सारख्याच योग्यतेचे मानतो. दोघांचा धर्म कठीण आहे. दोघांची वृत्ती कोमल आणि दोघांना सारखीच प्रलोभने. तुलनेसाठी असे म्हणता येईल की सतीच्या कुंकवाचे स्थान जसे काजळाला (काळे) देणे शक्य नाही तद्वतच कबीराच्या विचारात रामाशिवाय दुसऱ्या कोणालाच स्थान नाही.

> कबीर रेख सिंदूर सी काजल दिया न जाई
> नैनु रमइया रमि रहा, दूजा कहाँ समाई.

–कबीराचा परमेश्वरावर असलेला हा उदण्ड आत्मविश्वास त्यांच्या श्रेष्ठ भक्तीचे द्योतक होय. जे या रहस्याला समजत नाही ते व्यर्थ पांडित्याचे प्रदर्शन करून तर्क-वितर्क लढवून वेळेचा दुरुपयोग करतात.

कबीर परमेश्वरासंबंधी अत्यंत भावप्रवण होऊन बोलतो. त्याच्या हृदयात भक्तिरसाचा जणू सागरच

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

उफाळत आहे. परंतु कबीर कधी कधी आपल्या अखड स्वभावाप्रमाणे परमेश्वरास आव्हानही देताना दिसतो. स्वतःला रामाचा कुत्रा म्हणताना कबीराला संकोच वाटत नाही. रामाने कबीर नावाच्या मोत्यास दोरी बांधली आहे. तो जिकडे नेईल तिकडे जाण्यात कबीराचा परमानंद समावलेला आहे :

कबीर कूता राम का मुतिया मेरा-नाँऊ
गले राम की जेवडी, जित खेचैं तित जाँऊ

—कबीराची परमेश्वरासमोर संपूर्ण आत्मसमर्पण करण्याचीही हद्द झाली. भक्तीचा अतिरेक करण्यात कबीराला कधी कमीपणा वाटला नाही, कारण त्या दैन्यात देखील त्याच्यातील आत्मविश्वास कधी ढळला नाही. त्याचे मन ज्या प्रेमामृतामध्ये धुंद झाले होते ते ज्ञानामृताच्या मिश्रणाने तयार झालेले रसायन असल्यामुळे अंधश्रद्धा भावुकपणा इत्यादीसारख्या विकल भावनांना कबीराच्या हृदयात स्थान नव्हते. युगावताराची शक्ती आणि विश्वास घेऊनच कबीराचा जन्म झाला होता. प्रवर्तकाच्या अंगी आवश्यक असणारी दृढता त्यांच्यात सातत्याने वास करीत असल्यामुळे तो युगप्रवर्तकाचे कार्य करू शकला. नखशिखांत भक्तीची ही मस्ती केवळ फटिंग वैरागी कबीरातच पहावयास मिळते. म्हणूनच कबीर म्हणतो —

और कर्म सब कर्म है, भक्ती कर्म निष्कर्म,
कहे कबीर पुकारिकै, भक्ति करो त्यजी भर्म

खंडनात्मक विचार :

रामनामाने मुद्रांकित झालेला कबीर सर्व जगाला भक्तीच्या मशालीने पेटवीत निघणे स्वाभाविक होते. धुंद मनाची प्रतिक्रिया याशिवाय दुसरी काय असू शकणार ? परंतु भगवद्भक्तीचा हा मार्ग निष्कंटक मात्र मुळीच नव्हता. अनेक प्रकारचे साधू-संत, मुल्ला-मौलवी शरीराला राख लावून मंत्र-तंत्राच्या जोरावर भोळ्याभाबड्या जनतेच्या अज्ञानाचा फायदा घेऊन ईश्वरभक्तीच्या व्यापारात गुंतले होते. या सर्व बाजारबुणग्यांचा ज्या सामर्थ्याने आणि त्वेषाने कबीराने सामना केला आहे त्याला भक्तिकाळातील अितिहासात तोड नाही. कबीराच्या दृष्टीने वस्तुतः संपूर्ण हिंदुधर्म बाह्याचारमूलक कृत्रिम धर्म बनला होता. योगमार्गाचाही त्याने केलेला अवलंब केवळ काळाची गरज म्हणूनच. बीजक मध्ये आलेल्या पदात कबीराने पंडितांना उद्देशून अनेक अवघड प्रश्न विचारले आहेत. अस्पृश्यता किंवा शिवाशिव कोठून आली ? वायु-वीर्य –रज यांच्या संबंधाने गर्भधारणा होते व नंतर अष्टदलकमलदलाच्या खालून येऊन संतती निर्माण होते अशा स्थितीत अस्पृश्यता आली कोठून ?

पाप–पुण्य व नर्क-स्वर्गादी संबंधीच्या संदर्भात कबीर विचारतो, जे जाणकार नाहीत त्यांच्यासाठी स्वर्ग–नर्क आहेत परंतु ज्यांचा ईश्वरावर विश्वास आहे त्यांच्यासाठी हे काहीही नाही. हे उत्तर अर्थात अशा पंडितांसाठी आहे की जे केवळ कर्मकाण्डाला धर्म मानणारे आहेत.

बाह्याचाराविरुद्ध कबीराचा हल्ला चौफेर होता. हिंदू असो की मुसलमान, साधू असो की संत, मुल्ला असो की मौलवी परमेश्वराच्या परम तत्त्वांना सोडून कर्मकाण्डाचा उदो उदो करणाऱ्या लोकांचा कबीराने सर्वशक्ती एकवटून धिक्कार केला आहे. मुसलमानांच्या आचारवादाच्या संदर्भात कबीराने केलेला हल्ला पहा —

दिनभर रोजा रहत है, रात हनत है गाय
यह तो खून वह बंदगी, कैसे खुशी खुदाय.

दिवसा अल्लाच्या नावाने उपवास करून रात्री गोमांस भक्षण करणाऱ्याच्या परस्परविरोधी आचरणाची कमाल म्हणावी लागेल. कारण एका कृत्यांत प्राण्याला मारण्याचे पातक असून दुसऱ्याचा संबंध ईश्वराच्या भक्तीशी आहे. असला व्यवहार परमेश्वराला कसा बरे रुचेल ?

मांस-भक्षणासारख्या कृत्यांचा कडवा विरोध पहा—

बकरी पाती खात है, ताकि काढी खाल,
जो नर बकरी खात है, तिनका कौन हवाल.

बकरी झाडपाल्यासारखी वनस्पती खाते तिच्या या कृत्यामुळेच की काय तिच्या शरीराची कातडी काढली जाते. झाडपाला खाण्याचा जर हा परिणाम तर जे जिवंत बकरीला मारून तिचे मास भक्षण





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

करतात त्यांच्या भविष्यासंबंधी काय सांगणे शक्य आहे ?

कबीर सर्व प्राणिमात्रावर दयाभाव दाखविण्याचे तत्त्व सांगतो. हिंसेपेक्षा अहिंसा अधिक श्रेष्ठ व बलशाली आहे.

> निर्बल को न सताजिये, जाके मोठी हाय,
> मुअी खाल के श्वास से, सार भसम हो जाय.

सबलाने निर्बलाला त्रास देऊन त्याच्या शापाचे अधिकारी होऊ नये, कारण मेलेल्या चामड्याच्या श्वासाने (भाता) लोखंड देखील द्रवरूप होऊन जाते तर मग जिवंत प्राण्यास दुखविल्यास माणसाची काय अवस्था होईल बरे.

अशा प्रकारे सर्व बाह्याचार व कर्मकाण्ड आदींचा कबीराने फक्त विरोधच केला असे नव्हे तर करीत असता वाटेल ती मानहानी व कष्ट त्याने सोसले. रूढी आणि कुसंस्काराविरुद्ध त्याने आजीवन लढा दिला. कामक्रोधादी विकार त्याच्या मार्गाआड आलेच नसतील असे कसे म्हणता येईल ? परंतु त्या सर्वांवर त्याने विजय मिळविला. ज्ञानाच्या शस्त्राचा व सदाचरण कवचाचा कबीराला एकमेव आधार होता.

प्रेमाभक्ती :

कबीराच्या आंतरिक भावना सर्वत्र प्रेमाच्या भाषेत व्यक्त झाल्या आहेत. कबीर जेव्हा अंतर्मुख होतो त्या वेळेस भक्तीसंबंधीचे आपले अनुभव अशा काही ढंगदार रीतीने सांगतो की मन थक्क होऊन जाते.

'अकथ कहानी प्रेम की, कछु कही न जाई,' असे म्हणून कबीराने परमेश्वराच्या प्रेमाचे आगळे महत्त्व स्पष्ट केले आहे. रामदासांप्रमाणे शर्करेची गोडी मुक्याला कधी सांगता येईल काय ? म्हणून कबीरानेही प्रश्न विचारला आहे. 'बिना प्रेम नही भक्ती कछु.' असे कबीर स्वानुभवाने सांगतो.

दुखियादास कबीर है :

आपल्या अविनाशी, निर्गुण रामाच्या शय्येवर जाऊन क्रीडा करावी ही सर्वात मोठी कबीराची अिच्छा. त्याकडे कबीराचे लक्ष आहे. त्या शय्येचे वर्णन कबीर करतो –

> अविनासीकी सेजका, कैसा है अनुमान,
> काहिवेकी सोभा नही, देखे ही परमान,
> अविनासी की सेजपर, केलि करै आनंद,
> कहे कबीर वा सेजपर, बिलसत परमानंद.

या परमानंदासाठी कबीर भुकेलेला होता. त्या अविनाशी पुरुषाशी आपले लग्न व्हावे ही एकच अिच्छा त्याच्या मनात होती. 'कहे कबीर ब्याहि चले है पुरिष एक अविनासी' असे त्याने म्हटले आहे. आणि या प्रियाच्या भेटीसाठी कबीराच्या मनाची विलक्षण तगमग सुरू आहे. कबीराच्या साहित्यात विरहाला फार महत्त्व आहे. कबीर सांगतो, बिरला वाईट म्हणून का, कारण बिरहा है सुलतान ज्या घरी विरह नाही त्यास स्मशान समजावे. याच विरहातून त्याची प्रियाला भेटण्यासाठी उत्सुकता वाढीस लागली आहे. कबीर म्हणतो, जीवनसाफल्याचे दिवस केव्हा येतील बरे ? देह धारण करण्याचे फळ केव्हा मिळेल ? प्रियाबरोबर अंगास अंग भिडवून आलिंगन करण्याची संधी जेव्हा मिळेल तेव्हाच खरे सुख प्राप्त होईल. ज्यावेळी प्रियाशी केली क्रीडा होईल, शरीर व इंद्रिये, मन व प्राण प्रियतमात एकरूप होऊन जातील त्यावेळेस समाधान होईल. राम राजा असे दिवस केव्हा आणील कोणास ठाऊक. (क. ग्रं. पद ३०६) कबीर वारंवार गोविंदास शरण जातो, करुणा भाकतो पण त्याच्या मनाची तगमग अधिकच वाढते. बालम (प्रियकर) विना कबीराचा आत्मा तडफड करीत आहे. दिवसा चैन पडत नाही रात्री झोप येत नाही, शय्या रिकामी आहे आणि स्वतःचे शरीर कृश होऊन गेले. डोळे शिणून गेले आहेत. प्रिया, तुला याची काहीच फिकीर असू नये (क. ग्रं. १४१) राम प्रियाची वाट कबीर फारच दिवस पहात असे. त्याचा जीव त्रासून गेलेला असतो पण त्या निर्गुण प्रियास प्रेयसीची दया कोठून येणार–

> मै अबला पिअ पिअ करने, निर्गुण मेरा पीव,
> शून्यः सनेही रामबिन, देखँ और न जीव.

अशी कबीराची अवस्था होऊन जाते. त्याला प्रियाशिवाय जगणे अशक्य होऊन जाते. तो धडपडत प्रियाच्या घराकडे जाऊ लागतो, विरहाने व्याकूळ





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

झालेला कबीराचा आत्मा प्रियमीलनाच्या आशेने किती वेळ तरी उभा आहे. पण प्रियाचे निवास-स्थान उंचावर आहे. तेथे जाण्यासाठी केवढी लज्जा वाटते, पावले उचलत नाहीत. उचलले तर झोकांडी जाते, अंगावर सात्विक भावांचे रोमांच उभे राहतात. सर्व अंग शिथिल होऊन जाते, पाऊल पुढे पडत नाही. प्रीतीच्या शंकेने हृदयात काहूर निर्माण होते. त्या प्रियाची भेट केव्हा होणार ? (क. ग्रं. पृ. १४१–४२) मीलनासाठी आतुर झालेल्या भक्ताच्या मनातील विविध भाव किती सुंदरतेने प्रकट झाले आहेत. दुसऱ्या एका पदात शरणागतीची ही तीव्र भावना प्रगट झालेली आहे.

कबीराच्या साहित्यात सर्वत्र प्रेमभाव दिसून येतो. परमेश्वर प्रियाखेरीज कबीराला एक क्षण-भरही करमत नाही.

हरि मेरा भाई हरि मेरा पीव
हरि बिन रहि न सकै मेरा जीव.

असे कबीर मधून मधून म्हणतो. कबीराचा आत्मा तडफड करीत आहे, सर्व जग झोपले असता कबीर मात्र परमेश्वराच्या विरहाने व्यथित होऊन जातो,–

सुखिया सब संसार है, जाने अरु सोवै
दुखिया दास कबीर है, जागै अरु रोवै.

मैं भी हो गयी लाल :

कबीराच्या या अनन्यप्रीतीचा ध्यास कसा फुकट जाईल ? त्याच्या निर्गुण मित्राशी त्याची कडकडून भेट झाली. अवर्णनीय आनंद त्याला मिळाला. त्या मीलन सुखाचे वर्णन कोठवर करावे ? कबीराच्या अनेक पद्यांतून व साख्यातून परमेश्वरप्राप्तीचे हे अद्‌भुत दर्शन आपणास होते. परमेश्वराचा ध्यास घेता घेता स्वतः कबीरच परमेश्वररूप होऊन गेले. तू तू करता तू भया, तुझमें मैं रही न हूं.' असे त्याने म्हटले आहे. त्या भेटीच्या अनुभुतीमुळे कबीराच्या हृदयात एकदम प्रकाश पडला. सर्व संशय संपले. शंका दूर झाल्या. प्याराकांत मिळाल्याबरोबर सर्वत्र आनंदी आनंद झाला. (क. ग्रं. १३.१३) प्रेममय परमेश्वराचा कृपा–मेघ कबीरावर वळला व कबीराचा आत्मा या प्रेमामृतांत भिजून गेला.

कबीर बादल प्रेम का, हम पर वर्षा आई,
अंतरि भीभी आत्मा, हरी भरी बनराई.

अविनाशी पुरुषाशी झालेले मीलन कबीराने अनेक प्रकारे वर्णन केले आहे. निर्मळ प्रेमाचा सूर्य उगवल्याबरोबर कबीराचे जीवन प्रकाशित होऊन गेले.

कबीराचा हा प्रियकर फार गुणवान आहे. त्यास कबीराने आपल्या डोळ्यात पूर्णपणे भरून घेतले व नंतर डोळे मिटले. आता दुसरीकडे पाहणे नको व तूही दुसरीकडे पाहू नयेस.

नैनां अंतरि आव तूं, ज्यूं हौ नैन झंपे हूं
नां हौ देखौ औरकू, नां तुज देखत देऊं.

कबीर आता परमेश्वर होऊन गेला. एका साखीत हा अनुभव कबीर फारच उत्तम रीतीने सांगतो –

लाली मेरे लाल की, जित देखैं तित लाल,
लाली देखन मै गई, मैं भी हो गई लाल.

कबीराच्या विरह–मीलनाचे येथे थोडक्यात वर्णन केले. डॉ. रामकुमार वर्माच्या ' कबीरका रहस्यवाद' या उत्कृष्ट पुस्तकात विरह–मीलनाची विस्ताराने मर्मग्राही. चर्चा केली आहे. एक उदाहरण देऊन विवेचन संपवितो.

कबीराच्या या प्रेमभक्तीत कृष्ण, राधा, गोपी, यांच्या क्रीडा, वृंदावनातील लीला अित्यादी विषय नाहीत. कबीराची अनुभूती ज्ञानेश्वर–तुकारामा-प्रमाणे स्वतंत्र आहे. तिचे आपले म्हणून एक अनोखे वैशिष्टय आहे. कबीराच्या निर्गुणभक्तीतही सगुण प्रेमाचा ओलावा दाट आहे हे आपण वर पाहिले. कबीर गोपींना जाणतच नव्हता असे नाही. एका साखीत गोपींचा सर्वात मोठा गौरव त्याने केला आहे.

कबीर कबीर क्या करें, जावो जमुनाके तीर,
एक एक गोपीके हृदयमे बह गये कोटि कबीर

साधनात्मक अभिव्यक्ती

नाथपंथी हठयोग-साधनेचा कबीराशी असलेला संबंध व त्याचा कबीरावर झालेला परिणाम या संबंधी पूर्वी विवेचन केले आहे. हठयोग साधनेचा हाच प्रभाव अनुभूतीच्या प्रगटीकरणाच्या वेळी योगपर रूपके व काही, उलटवासियाँ यांच्या





अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

साध्यातन व्यक्त झालेला स्पष्ट दिसून येतो. हठयोग –साधनेची माहिती कबीरास निःसंशय होती. या योगसाधनेच्या सर्व प्रक्रियांचा उल्लेख कबीराच्या वाङमयात सापडतो.

गोमांस भक्षण केल्याने महापातकाचा नाश होतो. असे विधान केल्यास प्रथम आश्चर्य वाटेल. प्रसंगी रागही येईल. परंतु खेचरी-मुद्रेच्या प्रक्रियांचा विचार करता हे विधान सत्य असल्याचे पटते. या मुद्रेत योगी काही क्षण जरी स्थिर राहिला तरी सर्व प्रकारच्या व्याधीपासून तो मुक्त होतो. खेचरी मुद्रा मधील उर्ध्वगामी जिव्हा उलटून अमृत-रसाचे पान करते. हे अमृत म्हणजे सोमरस होय. या प्रकारच्या अमृत पानाने योगी अमर होतो. गो म्हणजे जिह्वा आणि याच जिह्वेला उलटून योगी भक्षण करीत असतो. म्हणजे गोमांस भक्षण करीत असतो व या क्रियेने योग्याच्या जीवनातील महापापांचा सर्वनाश होतो. म्हणून गोमांस भक्षण करण्याचा कबीर उपदेश करतो.

गोमांस-भक्षणं तत्तु महापातक नाशनम् ।

अशा प्रकारे कबीराने उलटबासियाँच्या माध्यमातून गूढ व गहन तसेच उलट वाटणारा, जिज्ञासा उत्पन्न करणारा भाव प्रकट केला आहे. योगपर सांकेतिक शब्दांचा परिचय झाल्यानंतर पुत्राचे मातेच्या आधी जन्मणे, किंवा आकाशाला फळ लागणे, इत्यादी गूढ-रहस्यात्मक पदांचा अर्थ आपोआप स्पष्ट होतो.

योगपर रूपकांद्वारे अत्यंत साध्या शब्दांत अथांग-अर्थ प्रतिपालन करण्याचा चमत्कार कबीराने करून दाखविला आहे. असाच एक भाव अभिव्यक्त झालेला पहा –

जलमें कुंभ कुंभ में जल है
बाहर-भीतर पानी,
फूट कुंभ जल जलहि समाना
यह तथ कहो गियानी.

राजयोग, उन्मनी, लय, तत्त्व, शून्य, अद्वैत, निरालम्ब, जीवन्मुक्ती इत्यादी समाधि-वाचक शब्द आहेत. प्राण व मनाचे एकीकरण झाल्यानंतर चंचल मन स्थिर व वशवर्ती होऊन जाते. अिंद्रियांचा स्वामी मन आहे, मनाचा मारुत, मारुताचा लय, लयाचा नाद. लय हाच मोक्ष होय. हठयोगप्रदीपिकेत सांगितल्याप्रमाणे आत्म्याला शून्यांत आणून तसेच शून्याला आत्म्यात आणून योगी निश्चित होऊन जातो. अशा अवस्थेत त्याच्या आतबाहेर सर्वत्र शून्य तत्त्वांचा वास असतो. बाहेर देखील शून्य. आकाशात रिकामा घट ठेवावा तसा. परंतु खऱ्या अर्थी तो आतूनही परिपूर्ण असतो व बाहेरून देखील-समुद्रात भरलेला घट बुडवून ठेवल्यासारखा.

अशा प्रकारे गूढ-गहन भाव-विचारांची अभिव्यक्ती कबीराच्या वाङमयात प्रकर्षाने दिसून येते.

कबीराच्या व्यक्तिमत्त्वाचे विविध पैलू

हरिकथा अनंता :

कबीर खऱ्या अर्थाने धर्मगुरू होते. कबीर-वाणीचा अध्यात्मिक रस प्रमुख असून त्या संदर्भातच कबीराच्या जीवनाचे मूल्यांकन झाले पाहिजे. अनेक विद्वानांनी विविध स्वरूपात कबीराच्या वाङमयाचा अभ्यास केला आहे. समाजसुधारक, सर्व धर्मांचा समन्वय करणारा, हिंदू-मुस्लिम ऐक्याचा पुरस्कर्ता, संप्रदाय संस्थापक, वेदांत व्याख्याता इत्यादी अनेक संदर्भात कबीरावर काही कमी लिहिले गेले नाही. तसे पाहिल्यास हरिकथा अनन्ता, विविध भाँति गावहि श्रुति-सन्ता, या उक्तीप्रमाणे कबीराच्या हरिकथा विविध संदर्भात पाहिल्या जाणे स्वाभाविक होते. परंतु उत्साहाच्या भरात अनेक विद्वानांनी चुकीने कबीराच्या या विविध अंगापैकी त्याला एकाचाच प्रतिनिधी मानून एकांगी मते मांडली आहेत.

कवि व संत :

हिंदी-साहित्याच्या गेल्या हजार वर्षाच्या इतिहासात कबीरासारख्या व्यक्तित्वाचा कवि कोणी निर्माण झाला नाही. समान व्यक्तित्वाच्या दृष्टीने त्याचा प्रतिद्वंद्वी म्हणून तुलसीदासाचे नाव घेता येईल. तरीदेखील दोघांच्या व्यक्तित्वात बरेच अंतर आहे दोघेही भक्त होते. दोघांच्या स्वभाव, संस्कार व दृष्टीकोनात महद् अंतर होते. बेफिकीर मनोवृत्ती आणि झाडून सर्वांना आपल्या वाणीच्या फटकाऱ्यांनी प्रहार करण्याच्या अद्भूत शक्तीमुळे कबीर हिंदी

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

वाङ्मयातील अद्वितीय व्यक्ती बनली. त्याच्या वाणीत सर्वांना पुरून उरणारे अद्भुत चैतन्य दिसून येते. याच चैतन्यामुळे त्याच्या वाणीत अनन्यसाधारण जीवनरस भरला आहे. म्हणूनच कबीराचे अनुकरण शक्य नाही. शब्दातील शक्ति-सामर्थ्यामुळे त्याच्या वाणीत सहजपणे आकर्षण निर्माण झाले. अशा असामान्य व्यक्तीला कवि नाही म्हणायचे तर काय म्हणणार? खऱ्या अर्थाने पाहू गेल्यास कबीराचे कवि-रूप त्याच्या संतरूपात समाविष्ट झालेले आहे. कबीराने कवी म्हणून कधी कविता लिहिली नाही. त्याच्या काव्यातील छंदयोजना उक्तिवैचित्र्य आणि अलंकार पूर्णपणे सहज-स्वाभाविकपणाने आलेले आहेत. कबीराला कविता संबंधीचे नियम व बंधन मुळीच माहीत नव्हते.

कबीराला श्रेष्ठपद प्राप्त करून देणारा आणखी एक गुण म्हणजे त्याची वास्तववादी जीवन-दृष्टि हा होय. कबीर नेहमी सामान्य लोकांच्या आकलना-बाहेरच्या विराट आणि आनंदमय जगताविषयी बोलत असला तरी अंडर हिल यांनी म्हटल्याप्रमाणे कबीर त्या आत्मविस्मृतिकारी परम आनंदमय साक्षात्काराच्या वेळीदेखील दैनंदिन व्यवहाराच्या जगापासून दूर जात नसे. आणि सामान्य मनुष्याच्या जीवनाला विसरत नसे. कबीराचे पाय जमिनीवर भक्कमपणे उभे होते. कबीराचे आवेगमय विचार परमेश्वर–महिमा संबंधीची भावना चपळबुद्धीने आणि सहजभावनेने नियंत्रित रहात असे. अशा प्रकारचा अस्सल सहजभाव हाडाच्या कवीतच आढळून येतो. साधेपणा आणि सहजभाव यावर भर देणे, साध्या सरळ विरागभावनेला आणि प्रकृतिगत नियमांना दुर्बोध आणि क्लिष्ट बनवून सांगणाऱ्यांचा विरोध करणे, हे कबीराच्या व्यक्तित्वाचे महत्वाचे गुण होते. अत्यंत कठिण वाटणारे विचार आणि सिद्धांताना साधे व सरळ करून सांगण्यास कबीराचा हातखंडा होता. या गुणामुळे कबीर सामान्य जनतेचे मार्गदर्शक आणि मित्र बनले. कबीरासंबंधी जनतेत केवळ भक्ती व श्रद्धा होती असे नव्हे तर लोकांचा विश्वास व प्रेम देखील संपादन केले होते. तसे पाहिल्यास श्रद्धेपेक्षा प्रेमच अधिक, म्हणूनच कबीराचे संतपण आणि कवित्व हातात हात घालून चालताना दिसते.

भाषेचा बादशहा :

कबीराचा भाषेवर जबरदस्त अधिकार होता. जी गोष्ट ज्या स्वरूपात मांडणे आवश्यक आहे त्या स्वरूपात मांडण्याचे कसब कबीराचेच. सरळपणे मानले तर ठीक नाही तर दरारा दाखवून कबीरापुढे अजीजी टिकत नसे. जे काही असेल ते अस्सल, चौदाकशी. अभिव्यक्त करता न येणारी भावना किंवा विचार मनोग्राही बनविण्याची जी ताकद व कसब कबीराच्या भाषेत आहे ती अितरत्र मिळणे कठिण. असीम अनंत ब्रह्मानंदात आत्म्याच्या साक्षात्काराच्या अनुभवाची अभिव्यक्ती जवळ जवळ अशक्यच, शब्दात न समावणारी परंतु बेहद्दी मैदानमे रहा कबिर मध्ये केवळ गूढ–गंभीर तत्वाचें मूर्तरूप प्रकट झाले असे नव्हे तर कबीराच्या जीवनाची बेफिकीर व मस्त स्वभावाची ही साक्ष पटते. मग कबीराच्या वाणीतून साहित्य–रसिक काव्यानंद घेऊ शकतात. यात नवल ते काय? टीकास्त्र फेकण्यात आणि शाब्दिक चिमटे घेण्यात कबीराची बरोबरी कोणी करू शकणार नाही पंडित, काजी, अवधूत, जोगी, मुल्ला–मौलवी अित्यादि कबीराच्या वाक्-बाणींनी मर्माहत झालेले दिसून येतात. कबीर अत्यंत सरळ भाषेत आघात करीत असे. त्यामुळे प्रतिपक्षाला पळ काढल्याशिवाय गत्यंतर नसे. कबीराने कवितानिर्मितीच्या दृष्टीने काव्य लिहिले नाही परंतु कबीराच्या अध्यात्मिक–रसाच्या कुंभातून ओसंडून येणाऱ्या रसाने काव्याच्या प्यालयात काही कमी रस आला नाही.

प्रेमभक्तीचा पीर :

सगुणापेक्षा निर्गुणाकडे कबीराचा कल झुकत असतो. निगुर्णावर आधारलेल्या ज्ञानाश्रयी पंथ म्हणून कबीर संप्रदायाचा उल्लेख हिंदी साहित्याचे अितिहासकार करतात. या निर्गुणवादी कबीराचे प्रेमभक्तीशी कसे जमणार? शिवाय आणखी अेक महत्वाची गोष्ट अशी की श्रीकृष्ण, राधा, गोपी, अित्यादी देवदैवते कबीराच्या वाङ्मयात दृष्टीस पडत नाही. कबीराचे दैवत आहे श्रीरामचंद्र. पण

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

हाही जो सगुण अवतार घेऊन आला तो दशरथ-पुत्र नव्हे. कबीर कटाक्षाने म्हणतो –

दशरथसुत तिहु लोक बखाना,
रामनाम का मर्म है आना

निर्गुण रामाचा जप करा. असे अट्टाहासाने कबीर वारंवार सांगताना दृष्टीस पडेल. हरि या नावाचा वापर कबीराने केला असला तरी तो कृष्णासाठी नव्हे. निर्गुण निराकार परमेश्वरासाठी आहे. तेव्हा कबीराची भक्ती हा विषयच जरा निराळा आहे. कबीराचा हरि वा राम निरंजन आहे. त्याला रूप नाही, सौंदर्य नाही. तो समुद्र नाही, पर्वत नाही, पृथ्वी नाही, आकाश नाही, सूर्य नाही, चंद्र नाही, पाणी नाही, नि वारा नाही. (क. प्र. प. २१९) या निर्गुण परब्रह्माशी कबीर प्रेम कसे करणार? भक्तीचा परिपोष कसा होणार? आणि तो विरह, ती व्यथा, ती तगमक, ते मीलन कबीराच्या भक्ति-साधनेत संभवते तरी कसे? प्रथमदर्शनी मनात असा गोंधळ झालेला असला तरी कबीराचे साहित्य बारकाईने तपासून पाहिले म्हणजे कबीराच्या प्रेमभक्तीचा साक्षात्कार वाचकासही घडू लागतो. कबीराच्या साहित्यावर भक्ति-साधनेवर भागवत पुराणाचा परिणाम मुळी झालेला नाही. त्यामुळे श्रीकृष्ण, गोपी, राधिका रास-क्रीडा, उद्धव-गोपी संवाद या सर्व बाबतीत कबीर कधीच लक्ष देत नाही. पण अत्यंत नवलाची गोष्ट अशी की, कबीराची भक्तिसाधना निर्गुणवादी असली तरी तीत प्रेमवृत्तीही वारंवार उफाळून येते. ही प्रेमभावना सर्वत्र प्रेमाच्या भाषेत व्यक्त झाली आहे. परमेश्वरी ऐक्याचा इतका सखोल अनुभव त्याला कसा प्राप्त झाला हेही एक मोठे गूढ आहे. ऐक्याची एवढी अनुभूती सूरदास व तुलसीदास यांच्या सगुण भक्तीच्या वाङमयातही आढळून येत नाही. हे म्हणणे थोडे चमत्कारिक दिसत असले तरी निवडक उदाहरणावरून त्याची थोडी सत्यता पटेल. कबीराची तुलना नीटपणे होईल असा मराठीतील एकच साधुपुरुष व तो म्हणजे तुकाराम. तुकोबा 'सगुण-निर्गुण जयाची ही अंगे, तोचि आम्हा संगे क्रीडा करीत' असे म्हणतात म्हणजे निर्गुणाचा आग्रह धरीत नाहीत पण कबीराला आग्रह निर्गुण रामाचा असून अनुभूती मात्र सगुण-भक्तालाही लाजवील अशी आहे त्यांच्या परमेश्वरी प्रेमाचे स्वरूप चैतन्यांनासुद्धा गूढ-रम्य वाटेल असे आहे. समकालीन पुराणग्रंथातील सगुण देवदेवतावर भर न देता कबीराने आपली स्वतंत्र साहित्यसृष्टी सजविली म्हणून तर तिचे एवढे महत्त्व आहे.

महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना

लेखक–चा. अ. दाभोलकर

किं. २ रुपये

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (सातारा)

अनुक्रमणिका





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

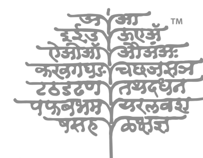
पुस्तक-परामर्श

(१)

मौलाना आझाद: पुनर्मूल्यांकन (प्रकाशक: गोविंददास श्रॉफ, मौलाना आझाद प्रकल्प, खाराकुवा, औरंगाबाद; संपादक: प्रा. मोइन शाकीर, प्रा. एल्. एन्. देशपांडे, प्रा. एस्. ए. अन्सारी, प्रा. दिनकर बोरीकर; मूल्य : रु. ४)

मौ. अबुल कलम आझाद स्मारक प्रकल्पातर्फे हे पुस्तक प्रसिद्ध करण्यात आले आहे. मौ. आझादांचे स्मारक उभारण्याची योजना अत्यंत स्वागतार्ह आहे आणि ह्या प्रयत्नांचे केंद्र औरंगाबाद येथे असण्यात विशेष औचित्य आहे. स्वातंत्र्याच्या लढ्याच्या शेवटच्या पर्वात आझादांचे स्थान पहिल्या श्रेणीच्या पुढाऱ्यात अग्रभागी होते. सरदार वल्लभभाई पटेलांप्रमाणे ते एक कुशल, करडे संघटक नव्हते किंवा जनतेच्या लढ्याचे खंदे सेनानीही नव्हते. पं. जवाहरलाल नेहरू भारतीय जनतेच्या स्वातंत्र्याच्या ईर्ष्येचे, पुरातन भारतीय राष्ट्राचे एक तेजस्वी, स्वाभिमानी, आधुनिक राष्ट्र म्हणून जे पुनरुत्थान घडू पहात होते त्या प्रक्रियेचे प्रतीक होते. राष्ट्रीय चळवळीत आझादांना हे स्थान कधी लाभले नाही. परंतु, नाना धर्मांच्या, जातीजमातींच्या, वंशांच्या, आपापल्या पारंपरिक संस्कृतीत बंदिस्त असलेल्या ह्या देशातील भिन्न लोकसमुदायांमधून एकात्म असे भारतीय राष्ट्र, परंपरेचे धागे न तोडता, उभारता येईल ही एक श्रद्धा राष्ट्रीय चळवळीच्या बुडाशी होती आणि ह्या चळवळीच्या अखेरच्या वादळी पर्वात मौलाना आझाद ह्या श्रद्धेचे प्रतीक होते. ही श्रद्धा आजही गतार्थ झालेली नाही. उलट आजच्या भांबावलेल्या काळात तिची आपल्याला आत्यंतिक आवश्यकता आहे. म्हणून आझादांचे विचार समजून घेणे, त्यांच्या कामगिरीचे मूल्यमापन करणे आपल्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचे आहे. पण ह्या दिशेने आतापर्यंत पद्धतशीर प्रयत्न झाले नसतील तर त्याचीही कारणे आहेत. आझाद लोकमान्य पुढारी असले तरी लोकप्रिय कधीच नव्हते. कर्तबगार, उग्र बापाचा वाटावा तसा सरदार पटेलांचा जनतेला वचक वाटत असला तरी त्याच्यात प्रेमाचाही मोठा भाग होता. पंडितजी आणि जनता ह्यांच्यामध्ये परस्परांविषयींच्या असीम जिव्हाळ्याचे लोभस नाते होते. लोकांच्या अंतःकरणात ह्या प्रकारचे स्थान आझादांना कधी मिळाले नाही. त्यांचे व्यक्तिमत्त्व पंडिती, अलिप्त आणि अंतर्मुख असे होते. त्याच्यात सूक्ष्म पण धारदार अहंकार होता. ते जनतेचे पुढारी नव्हते; जनतेच्या पुढाऱ्यांचे पुढारी होते. म्हणून स्वातंत्र्याच्या चळवळीच्या पुढाऱ्यांच्या नामावळीत आझादांचा उल्लेख सहजतेने होत नाही. प्रयत्नाने त्यांचे स्मरण करावे लागते. पण केवळ एवढ्याच कारणामुळे आज लोकांना आझादांची विस्मृती झाली आहे असे नसेल. एकात्म आणि सामायिक भारतीय राष्ट्रवादावरील श्रद्धेचे ज्याप्रमाणे आझाद एक प्रतीक होते त्याप्रमाणे असे राष्ट्र उभारण्यासाठी केलेल्या चळवळीला आलेल्या लाजिरवाण्या अपयशाचेही ते प्रतीक ठरले. त्यांच्या स्मृतीशी स्वातंत्र्यापूर्वीच्या पाव शतकाचा दुहीने, अविश्वासाने, घरभेदीपणाने, मग्रुरीपुढे वारंवार पत्करलेल्या शरणागतीने भरलेला इतिहास संलग्न आहे. ह्या दुःखद इतिहासाची आणि त्याच्याबरोबर आझादांचीही स्मृती नेणिवेत दडपून टाकण्याचा प्रयत्न भारतीय मनाने अजाणता केला असणे शक्य आहे. पण इतिहास असा पुसून टाकता येत नाही. तो समजून घेऊन आपल्या भूतकाळाशी जर आपण धागा जोडला तरच भविष्याची बांधणी करण्यासाठी वर्तमानाचा आपण उपयोग करू शकतो. म्हणून मौ. आझादांच्या स्मारकाच्या योजनेचे आणि तिचा भाग असलेल्या ह्या त्यांच्या कार्याच्या मूल्यमापनाच्या प्रयत्नाचे महत्त्व आहे. औरंगाबादची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी ध्यानात घेता तेथल्या विचारवंतांना राष्ट्रीय एकात्मतेची निकड जशी जाणवलेली असणार तशीच 'राष्ट्रीय एकात्मता', 'निधर्मी राज्य', इत्यादि सर्वमान्य शब्दांच्या आवरणाखाली अनेकदा हिंदू आणि मुसलमान जमातींचा दुटप्पीपणा आणि परस्परविरोधी उद्दिष्टे दडविलेली असतात ह्याची प्रचीतीही असणार. तेव्हा मौ. आझादांचे स्थायी स्मारक उभारण्याच्या प्रकल्पात त्यांनी पुढाकार घ्यावा ही स्वाभाविक आणि उचित अशीच गोष्ट आहे.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

दुर्दैवाने प्रस्तुत पुस्तक मौलानासाहेबांचे स्मारक म्हणून किंवा " मौलाना आझाद : एक पुनर्मूल्यांकन " ह्या त्याच्या नावालाही साजेसे नाही. आझादांच्या कार्याचे यथार्थ मूल्यमापन करण्याची ही संधी संपादकांनी गमावली असेच म्हणावे लागते. पुस्तक छोटे, ९६ पानांचे आहे आणि बहुतेक लेख जुजबी, वर्तमानपत्री स्वरूपाचे आहेत. " मौलाना आझाद : एक उपेक्षित नेतृत्व " हा प्रा. नरहर कुरुंदकरांचा लेख ह्या संग्रहातील एक प्रमुख लेख आहे आणि त्याच्यात इस्लामी धर्मशास्त्रातील आणि भारतीय राजकारणातील आझादांच्या कामगिरीचा धावता आढावा घेण्यात आला आहे, तिच्या मूल्यमापनाचा प्रयत्नही करण्यात आला आहे. भारतातील इस्लामी धर्मशास्त्रात आझादांना वंशपरंपरेने लाभलेले मोक्याचे स्थान, ह्या शास्त्रात त्यांनी कमाविलेला महान् अधिकार, त्यांच्या कामगिरीची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी आणि तिचे अनन्यसाधारण क्रांतिकारक स्वरूप ह्याचे कुरुंदकरांनी केलेले वर्णन आणि विवेचन, सर्वसाधारण मराठी वाचकाचे ह्या विषयातील घोर अज्ञान लक्षात घेता, उपयुक्त आहे. राष्ट्रीय मुसलमानांच्या राष्ट्रीयत्वासंबंधी हिंदूंच्या मनात अल्पसा तरी किंतू असतोच आणि ह्या परिस्थितीला राष्ट्रीय मुसलमानांचे वर्तनच बहुतांशी कारणीभूत आहे. आझादांच्या बाबतीतही असा किंतू अनेकदा व्यक्त झाला आहे. पण फाळणीचा पराभव आपल्या सहकाऱ्यांनी पत्करल्यावर स्वतंत्र भारताच्या राजकारणात आझाद धीरगंभीर, समतोल वृत्तीने वावरले, अवघड परिस्थितीतसुद्धा निधर्मी राज्याच्या आदर्शाशी विसंगत अशा मागण्या मुसलमानांचा पुढारी म्हणून त्यांनी पुढे केल्या नाहीत, तशा कारवायाही त्यांच्या हातून घडल्या नाहीत हे कुरुंदकरांनी चांगल्या प्रकारे दाखवून दिले आहे. ह्या विवेचनामुळे आझादांच्या कामगिरीचे निर्मळ मनाने अवलोकन करायला हिंदू वाचक प्रवृत्त होतील अशी आशा आहे.

परंतु कित्येक महत्त्वाचे प्रश्न कुरुंदकरांनी अर्धवट सोडून दिले आहेत, किंबहुना उपस्थितच केलेले नाहीत. कुरुंदकरांच्या म्हणण्याप्रमाणे इस्लामी धर्मशास्त्रातील मौलानांची क्रांतिकारक कामगिरी ही की हदीसला (प्रेषित महंमदाची कृत्ये आणि धार्मिक, नैतिक, इ. प्रश्नासंबंधी महंमदाची वचने, त्याचे निर्णय ह्यांच्या परंपरेने प्राप्त झालेला संग्रह) आणि कुराणावरील पारंपरिक भाष्यांना बाजूला सारून कुराणाचा मूळचा अर्थ विशद करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. म्हणजे इस्लामी धर्मशास्त्रातील ही प्रॉटेस्टंट भूमिका होती. आता भाषाशास्त्र, व्याकरण ह्यांच्या साहाय्याने आझादांनी कुराणाचा जो अर्थ लावला तो परंपरेने कुराणाचा जो अर्थ लावण्यात येत होता (किंवा येत होते) त्यांच्याहून कोणत्या बाबतीत भिन्न होता ? ह्याचे स्पष्ट दिग्दर्शन कुरुंदकरानी केलेले नाही. परंतु त्यांच्या विवेचनाच्या आधारे तर्क करायचा तर आझादांनी लावलेला अर्थ असा मांडता येईल : परमेश्वराने देवदूतांकडून महंमदाला असे सांगून पाठविले होते की " संदेश देणारा परमेश्वर तोच आहे आणि हा संदेश मानवापर्यंत पोचविणारे प्रेषित त्या एकाच परमेश्वराचे संदेशवाहक आहेत म्हणून तुला आलेल्या संदेशात नवीन काहीच नाही. " यामुळे इस्लामच्या प्रेषिताने आपल्या आधी येऊन गेलेल्या सर्व प्रेषितांवर विश्वास व्यक्त केला होता. महंमदाला नव्याने सांगण्यात आलेला हा पुरातन, सर्व धर्मांचे सार असलेला संदेश कोणता ? तर " परमेश्वर विश्वाचा निर्माता आहे, तो दयाळू आहे, त्याने न्यायाचा दिवस निश्चित केला आहे, त्या दिवशी सद्वर्तनी स्वर्गाला जातील, पापी नरकात जातील, पश्चात्तापपूर्वक सद्वर्तनी झालेल्यांना पापाची क्षमा होईल. " आता कुराणाच्या परंपरागत अर्थामध्येसुद्धा परमेश्वर एक आहे, त्याचा सर्व प्रेषितांना देण्यात आलेला संदेश एकच आहे ही गोष्ट स्वीकारलेली आहे. फक्त ह्याबरोबर हा संदेश कुराणात परिपूर्णपणे आणि निर्दोषपणे ग्रथित करण्यात आला आहे व म्हणून ईश्वरी संदेश ग्रथित करणाऱ्या इतर धर्मग्रंथांत कुराणाहून काही वेगळे सांगण्यात आले असेल तर तो भाग प्रक्षिप्त असला पाहिजे आणि कुराणातील काही भाग त्यांच्यात आढळत नसेल तर तो लुप्त असला पाहिजे ह्या मताची तिला जोड दिलेली असते. परमेश्वराने एकच संदेश वेगवेगळ्या प्रेषितांमार्फत वारंवार पाठविला आहे आणि कुराण हा प्रेषित महंमदाला परमेश्वराने पाठविलेला संदेश आहे ही दोन्ही विधाने स्वीकारली तर त्यांच्यापासून हे मत आवश्यकतेने निष्पन्न होते. ह्या आपत्तीवर मौलानासाहेबांनी कोणती तोड काढली

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

आहे ह्याचा कुरुंदकर उल्लेख करीत नाहीत. कुराण हा ईश्वरी शब्द आहे ही मौलानांची मूलभूत श्रद्धा आहे. तेव्हा कुराणातील विधानाशी विसंगत असा सिद्धांत एकाद्या धर्मात स्वीकारलेला असला तर तो असत्य आहे असे मानणे त्यांना भाग आहे. येशू हा परमेश्वराचा केवळ प्रेषित नसून पुत्र आहे, सर्व माणसांचे पापापासून विमोचन करण्यासाठी त्याने मृत्युदंड स्वीकारला आणि येशूवर श्रद्धा ठेवल्यानेच माणूस पापापासून मुक्त होतो अशी खिश्चनांची श्रद्धा आहे. ती अर्थात कुराणाच्या संदेशाशी विसंगत आहे. मग ही श्रद्धा मौलानांच्या म्हणण्याप्रमाणे असत्य आहे की नाही? सर्व धर्मांचे सार एकच आहे ह्या सिद्धांताचा अर्थ मौलाना कसा लावतात? धार्मिक श्रद्धेचे सार असलेला आशय आणि हा आशय ज्या विधानात व्यक्त होतो ती विधाने ह्यांच्यात ते भेद करतात काय? म्हणजे धार्मिक श्रद्धेचा आशय भिन्न, अनेकदा परस्परांशी विसंगत असलेल्या विधानांतून व्यक्त होत असतो पण सिद्धांतांची प्रतिष्ठा प्राप्त झालेली ही विधाने एकाच आशयाचा आविष्कार करण्याचे वेगवेगळे मार्ग आहेत, अखेरीस त्यांना मागे टाकून ही श्रद्धा प्रत्यक्षात अनुभवावी लागते, तिचा आशय कोणत्याही विधानात, बौद्धिक सिद्धांतात यथार्थपणे व्यक्त होत नाही अशी कुराणाची भूमिका आहे असे मौलानासाहेबांना म्हणायचे आहे काय? ही भूमिका स्वीकारली तर भिन्न धर्मांचे सिद्धांत परस्परविसंगत असूनसुद्धा त्यांच्यात विरोध उरणार नाही. कारण अखेरीस सर्व सिद्धांत खोटे, कारण श्रद्धेचा आशय यथार्थपणे व्यक्त करू न शकणारे असतात. पण त्याबरोबरच सर्व सिद्धांत खरेही असतात; श्रद्धा व्यक्त करण्याचे ते स्वाभाविक मार्ग असतात. पण ह्या भूमिकेचा अर्थ असा होतो की इस्लाम हा अनेक धर्मांतील एक धर्म आहे आणि इतर धर्मांइतकाच खरा व खोटाही आहे. का सर्व धर्मांचे सार असलेला परमेश्वरी संदेश इस्लामच्या सिद्धांतात कमी अपुरेपणाने किंवा परिपूर्णतेने व्यक्त झाला आहे असे मौलानांना म्हणावयाचे आहे? तसे असेल तर परंपरागत भूमिका आणि मौलानांची भूमिका ह्यांच्यात फरक कुठे आहे? उदा. बायबल आहे त्या स्वरूपात ईश्वरी शब्द आहे असे मौलाना मानतात का? दुसरा एक प्रश्न महाराष्ट्रीय वाचकाला स्वाभाविकपणे पडेल. वेदान्त किंवा बौद्धधर्म विश्वाचा निर्माता असलेला परमेश्वर, 'न्यायाचा दिवस' मानीत नाहीत. उलट इस्लामला अमान्य असलेला पुनर्जन्म मानतात. ह्या धर्मांच्या सिद्धांतांविषयी मौलानांची भूमिका काय होती? मौलानांच्या कुराणावरील विद्वत्तापूर्ण, क्रांतिकारक भाष्याचा उल्लेख ह्या संग्रहातील अनेक लेखात आढळतो. पण ह्या भाष्यात नेमके काय म्हटले आहे ह्याचे विवेचन कुणीच करीत नाही.

कुराणाचा आझादांनी जो नवीन अर्थ लावला त्याच्यात ' उम्मतुलवाहिदा " ह्या संकल्पनेला मध्यवर्ती स्थान आहे असे कुरुंदकरांचे म्हणणे आहे. 'उम्मतुलवाहिदा' म्हणजे अनेक धर्मीयांचे एक राष्ट्र किंवा राज्य. आपला प्राण वाचविण्यासाठी मदिनेला पळून आल्यानंतर प्रेषिताने हे तेथे स्थापन केले. आझादांची धर्मशास्त्रातील भूमिका आणि साधारणपणे १९२० नंतर भारतीय राजकारणात त्यांनी स्वीकारलेली भूमिका ह्यांना जोडणारा दुवा असे ह्या संकल्पनेचे स्वरूप आहे. तिचे स्वरूप कुरुंदकरांनी असे स्पष्ट केले आहे : "मदिना शहरात ज्यू, खिश्चन, सबियान, मगियान आणि मूर्तिपूजक या पाच प्रमुख धर्मांचे व गटांचे लोक होते. तिथे इस्लामचे अनुयायी हा सहावा गट येऊन पोचला. या सर्वांना अशी विनंती करण्यात आली की, त्यांनी महंमदाला प्रेषित मानावे ...... खिश्चन आणि ज्यूंना महंमदाने ग्वाही दिली की इस्लाम हे सर्वच पूर्वीच्या प्रेषितांवर श्रद्धा ठेवणारे धर्ममत आहे. त्यामुळे इस्लामची ज्यू प्रेषित मुसावरही श्रद्धा आहे. खिश्चन प्रेषित इसावरही श्रद्धा आहे. या मदिनेत सर्वधर्मीय संयुक्त प्रार्थना स्वीकारली गेली. ज्यू व खिश्चन यांना जरुसलेम वंदनीय असल्यामुळे व त्यांची बहुसंख्या असल्यामुळे सर्वांनीच जरुसलेमकडे तोंड करून प्रार्थना करावी असे ठरले. आजवर महंमदाचे अनुयायी मक्केकडे तोंड करून प्रार्थना करीत. त्यांना थोडे वाईट वाटले. प्रेषित महंमद म्हणाला, ईश्वर तर सर्वत्र आहे. मग जरुसलेमकडे तोंड करण्यास काय हरकत आहे? महंमदाने बिगर मुसलमानांना असे आश्वासन दिले की मुसलमान होण्याची सक्ती कुणावर करण्यात येणार नाही. ज्याला परमेश्वराने इस्लाम





अनुक्रमणिका

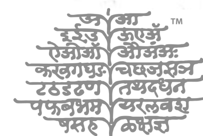
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

स्वीकारण्याची प्रेरणा दिली त्यांनीच इस्लामाचा स्वीकार करावा. महंमदाने असे हे बहुधर्मीय सरकार अस्तित्वात आणले. काही जुन्या अमानुष चाली बंद करण्यात आल्या. मुलींना जन्मतःच पुरून टाकीत ते बंद करावे असे सर्वानुमते ठरले ...... सर्वांना समान न्याय मिळावा म्हणून सर्वच खटले राज्यसत्तेने हाताळावे असे ठरले. " (पृ. १८–१९) .

आता ' उम्मतुलवाहिदा ' ह्या संकल्पनेचे थोडेसे अधिक स्पष्टीकरण होणे आवश्यक आहे. महंमदाला प्रेषित मानावे अशी सर्वांना विनंती करण्यात आली होती. ती त्यांनी मानली का ? महंमदाला प्रेषित मानणे ज्यू किंवा खिश्चन धार्मिक श्रद्धेशी विसंगत आहे. तेव्हा त्यांनी ही विनंती स्वीकारणे अशक्य होते. मग अशी विनंती करण्यात स्वारस्य काय होते ? राज्य-सत्तेने सर्व खटले हाताळावे ही चांगली गोष्ट आहे पण सत्ताधीश कोण असावा हे कसे ठरविण्यात आले ? प्रत्यक्षात महंमदच सत्ताधीश होता काय ? असे असेल तर ईश्वराचा आध्यात्मिक संदेश आणणारा प्रेषित ही महंमदाची भूमिका आणि राज्यकर्ता ही त्याची भूमिका ह्यांच्यात परस्परसंबंध काय होता ? ह्या दोन भूमिका त्याच्याठिकाणी केवळ यदृच्छया एकवटल्या होत्या का ? हा प्रश्न महत्त्वाचा आहे. कारण महंमदाने पूर्वी प्रचलित असलेल्या कित्येक अमानुष प्रथा नष्ट करून त्यांच्या जागी सर्वधर्मीया-साठी केलेले काही उदार कायदे प्रस्थापित केले असे आढळते. पण हे कायदे करण्याचा अधिकार त्याला कसा प्राप्त झाला ? हे कायदे म्हणजे परमेश्वरापासून त्याला प्राप्त झालेल्या संदेशाचा भाग होता काय ? तसे असेल तर हे कायदे इस्लामप्रणीत ठरतात आणि ' उम्मतुलवाहिदा– ' मध्ये इस्लामचे कायदे सर्वधर्मीयावर बंधनकारक आहेत असे निष्पन्न होते. ही भूमिका आझादांना मान्य होती काय ? की इस्लामच्या धार्मिक श्रद्धेचा आशय आणि उम्मतुल-वाहिदामध्ये ज्या तत्त्वांना अनुसरून सर्वधर्मीयासाठी कायदे करायचे असतात ती तत्त्वे याच्यात महंमदाने भेद केला होता ? असा भेद कुराणात कुठे केलेला आढळतो का ? हे प्रश्न केवळ ऐतिहासिक महत्त्वाचे नाहीत. आझादांची भिन्नधर्मीय, सामायिक अशा भारतीय राष्ट्राची संकल्पना उम्मतुलवाहिदावर आधार-लेली होती. पण ह्या प्रश्नांचा उलगडा कुरुंदकरांनी किंवा उम्मतुलवाहिदाचा वेळोवेळी उल्लेख करणाऱ्या ह्या लेखसंग्रहाच्या लेखकांनी केलेला नाही. अनेक मुसलमान भारत हे निधर्मी राज्य आहे ह्याचा अर्थ प्रत्येक धार्मिक जमातीला आपापल्या धर्मशास्त्रावर आधारलेल्या परंपरागत कायद्याप्रमाणे जगण्याचा अधिकार व स्वातंत्र्य आहे व म्हणून ह्या कायद्यात ढवळाढवळ करण्याचा भारतीय संसदेला अधिकार नाही असा करताना आढळतात. पण हा अर्थ आझादांना मान्य होण्यासारखा नव्हता. कारण उम्मतुल-वाहिदातच महंमदाने भिन्नधर्मीयांच्या परंपरागत कायद्यात अशी ढवळाढवळ केलेली आढळते. पण हे कायदे करण्याचा महंमदाचा अधिकार कोणत्या तत्त्वावर आधारलेला होता ? ह्या तत्त्वांवर उम्मतुलवाहिदाचे आणि त्याबरोबरच आझादांना अभिप्रेत असलेल्या अनेकधर्मी भारतीय राष्ट्राचे स्वरूप ठरणार आहे.

आझादांनी वेगवेगळ्या काळी स्वीकारलेल्या भूमिकांचे तात्त्विक विश्लेषण करण्याचे प्रत्येक लेखकाने टाळले आहे आणि त्यांच्या धार्मिक किंवा राजकीय विचारांचे व धोरणाचे केवळ निवेदन करण्यावर भर दिला आहे. ह्यामुळे ह्या संग्रहातील लेखात पुनरुक्ती मोठ्या प्रमाणावर आढळते. " सुरवातीला आझाद इस्लामीराष्ट्रवादी होते; जीवनाच्या सर्व अंगाचे सर्व काळी मार्गदर्शन करू शकेल असा इस्लाम हा परिपूर्ण धर्म आहे ही त्यांची भूमिका होती. तिच्या आधारावर भारतीय, किंबहुना जागतिक मुस्लीम समाजाची त्यांना पुनर्रचना करायची होती. पण पहिल्या महायुद्धा-नंतर तुर्कस्तान व अरब देशात उदयाला आलेल्या राष्ट्रवादी चळवळींनी ते प्रभावित झाले. त्यांनी आधुनिक राष्ट्रवाद आणि त्याचा परिणाम म्हणून भारत हे अनेक धर्मीयाचे सामायिक राष्ट्र आहे ही भूमिका स्वीकारली. सामायिक राष्ट्रीयत्वाची ही कल्पना प्रेषित महंमदाने मदिनेला जे उम्म–ए–वाहिदा स्थापन केले होते त्याच्यावर आधारलेली आहे. " (कुरुंदकर " उम्मतुलवाहिदा " म्हणतात आणि डॉ. हफिज मलिक व एस्. ए. अन्सारी " उम्म-ए-वाहिदा " म्हणतात; परंतु हा शाब्दिक फरक आहे

अनुक्रमणिका





मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

असे मी समजतो.) ह्या गोष्टी जवळजवळ प्रत्येक लेखात सांगण्यात आल्या आहेत. ह्या पुनरुक्तीचा एक फायदा असा की वाचकाच्या मनावर ह्या गोष्टी अशा ठसतात की तो जन्मभर विसरू शकणार नाही. पण तोटा असा की एवढ्या पृष्ठांच्या मर्यादेत त्याला जी इतर माहिती देता येणे शक्य झाले असते आणि इष्ट ठरले असते ती त्याला मिळू शकत नाही. उदा. मौलानांचे कुराणावरील भाष्य घ्या. कुरुंदकरांच्या म्हणण्याप्रमाणे आझादांनी १९१६ साली "संपूर्ण कुराणावर नवे भाष्य लिहून तयार असल्याची घोषणा केली." ह्या भाष्याचे सर्व भाग इंग्रजांनी जप्त केले व ते बेपत्ता झाले असे पुढे सांगितले. पुढे हेच पुस्तक आझादांनी नव्याने लिहून काढले व १९२१ साली ते छापण्यास आरंभ झाला. पण ह्यावेळीही पोलिसांनी हस्तलिखिते व मुद्रिते जप्त केली. तोच ग्रंथ मौलानांनी तिसऱ्यांदा लिहून काढला व त्याचे पहिले दोन खंड १९३० मध्ये प्रकाशित झाले. (पृ. १४) ह्याचा अर्थ असा होतो की १९३० साली प्रसिद्ध झालेले भाष्य आणि १९१६ मध्ये लिहिलेले पण लुप्त असलेले भाष्य ह्यांच्यात फारतर शाब्दिक भेद असू शकले असते पण मूलभूत भूमिका किंवा विचार ह्यांच्या बाबतीत काही भेद असणे शक्य नव्हते. १९३० साली प्रसिद्ध झालेल्या भाष्याची भूमिका वर म्हटल्याप्रमाणे प्रॉटेस्टंट होती. स्मृति (हदीस), परंपरा, खलिफांचा धर्मशास्त्राचा अर्थ लावण्याचा अधिकार ह्यांना बाजूला सारून मौलानांनी ईश्वराच्या शब्दाचा मूळात अभिप्रेत असलेला अर्थ लावण्याचा आणि अशा रीतीने इस्लामचे धार्मिक सिद्धांत निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला; ह्या प्रयत्नात उम्मतुलवाहिदाची संकल्पना त्यांना गवसली. पण १९१६ मध्ये तयार असलेल्या भाष्याचीही हीच भूमिका होती काय ? डॉ. हफिज मलिक म्हणतात, १९१२ ते १९२० ह्या कालात आझाद स्पष्टपणे 'मुस्लीम राष्ट्रवादी' होते. .... हिंदूंबरोबर सहकार्य करण्याचे प्रयत्न करणाऱ्यांवर त्यांनी टीका केली होती. ... (ते–आझाद–लिहितात) "इतर राष्ट्रांप्रमाणे धर्मातीत राज्यव्यवस्था निर्मिण्याची कल्पना हिंदूंना बाळगायची असेल तर त्यानी खुशाल बाळगावी परंतु मुसलमानांना ते शक्य नाही.... युरोपियनांना 'राष्ट्र' व 'मातृभूमी' ह्या कल्पनांपासून प्रेरणा मिळत असेल पण मुस्लिमांना आत्मशक्तीची प्रेरणा परमेश्वर व इस्लाम यांच्यापासूनच मिळू शकते. ..." कुराणात म्हटल्याप्रमाणे (४ : ५९) मुसलमानांना क्रमशः तीन शक्तींच्या आज्ञा पालन करण्याचे परमेश्वराने सांगितले आहे. ह्या तीन शक्ती म्हणजे परमेश्वर, पैगंबर महंमद व नंतर त्यांचे खलिफा .... (असे आझाद म्हणत.) "आता आझादांची साधारणपणे १९२० पर्यंत जर ही भूमिका होती तर तिची उम्मतुलवाहिदाशी कशी सांगड घालता येईल ? आझादांच्या मतांचे आणि त्यांच्या विचारात झालेल्या उत्क्रांतीचे अधिक सखोल, तपशिलवार व नेमके विवेचन व परीक्षण ह्या स्मृतिग्रंथाच्या लेखकांनी केले पाहिजे होते असेच हे सर्व लेख वाचून म्हणावेसे वाटते.

आणखी एक लक्ष वेधण्यासारखा मुद्दा आहे. मौलानांचे कुराणावरील भाष्य जरी उदारमतवादी होते तरी 'आपल्या अंधश्रद्ध सहकाऱ्यांबरोबर मिळतेजुळते घेताना मौलानांना स्वतःचेच कुराणभाष्य वेळोवेळी बाजूला सारावे लागले' असे एक विधान कुरुंदकरांनी केले आहे. (पृ. १३) आपल्या भाष्यातील कोणकोणत्या मतांना आपल्या अंधश्रद्ध सहकाऱ्यांशी जुळवून घेण्यासाठी आझादांनी कसकशी मुरड घातली होती ह्याचे काही दिग्दर्शन जर कुरुंदकरांनी केले असते तर ते अनेक दृष्टींनी इष्ट ठरले असते. उदा. आझादांच्या भूमिकेचे त्यांच्याच दृष्टिकोनाप्रमाणे सार कशात होते आणि ज्यांच्यासंबंधी तडजोड करायला हरकत नव्हती अशी तिची बाह्यांगे कोणती होती ह्याचा काही उलगडा ह्या माहितीवरून झाला असता. एकंदरीत जोरदार विधाने करण्याची कुरुंदकरांना हौस आहे परंतु ह्या विधानांच्या समर्थनार्थ आवश्यक तो पुरावा सादर करण्याची खबरदारी ते नेहमीच घेतात असे नाही. यामुळे लेखन नाट्यपूर्ण व म्हणून आकर्षक होते खरे पण वाचक जितका उत्तेजित होतो तितकाच बुचकळ्यात पडतो. ह्या थिल्लरपणाचे परिणाम अनिष्ट ठरू शकतील. उदा. पुढील विधान घ्या : "... राष्ट्रीय मुसलमान हा डोके व शेपूट नसलेला भयंकर धोकेबाज अक्करमाशा प्राणी आहे." असे श्री. हमीद दलवाई म्हणतात असे कुरुंदकरांचे म्हणणे आहे. श्री. दलवाई ह्यांनी असे कुठे म्हटले आहे हे ते


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

सांगत नाहीत. एकतर हे विधान असभ्य आहे. दुसरे त्याचा अर्थही स्पष्ट नाही. राष्ट्रीय मुसलमान माणूस असल्यामुळे त्याला शेपूट असावे ही अपेक्षा अवास्तव आहे आणि ती सफळ झाली नाही तर तक्रार करणे फारसे रास्त होणार नाही. तेव्हा राष्ट्रीय मुसलमानां-विषयी नेमकी कोणती तक्रार ह्या विधानातून व्यक्त होते ते समजत नाही. त्यांची फक्त निंदा ह्या विधानाने होते. हे बाष्कळ विधान श्री. दलवाईंनी खरोखरच केले असेल तर ते नेमके कधी, कोणत्या संदर्भात केले आहे हे कुरुंदकरांनी वाचकाला सांगणे आवश्यक होते.

श्री. मोईन शाकीर ह्यांनी "मौलाना आझादांची राजकीय तत्त्वप्रणाली" ह्या लेखात आझादांच्या राजकीय विचाराचा धावता आढावा घेतला आहे. ह्या विवेचनातही नेमकेपणाचा अभाव आढळतो. उदा. "मध्यंतरी आझाद इराक, इजिप्त, सिरिया, तुर्कस्तान इत्यादी देशात दौरा करून आले" असे श्री. शाकीर सांगतात. (पृ. ३२). परंतु नेमके कधी ते सांगत नाहीत. हा दौरा अत्यंत महत्वाचा आहे; कारण ह्या दौऱ्यात त्यांना आलेल्या अनुभवांमुळे आणि त्यांनी केलेल्या निरीक्षणामुळे आझादांच्या विचाराचे इस्लामी राष्ट्रवादातून आधुनिक, प्रादेशिक, 'सामायिक' राष्ट्रवादात परिवर्तन झाले ह्याविषयी सर्वांचे एकमत दिसते. आझादांनी हा दौरा कधी केला? आझादांचा जो 'जीवनपट' पुस्तकाच्या अखेरीस छापला आहे त्याच्यात त्यांनी मध्यआशियात केलेल्या एकाच दौऱ्याचा उल्लेख आहे. पण हा दौरा तर १९०५ साली झाला आणि त्यावेळी व त्यानंतरच्या लगतच्या काळात मौलाना मुस्लिम राष्ट्रवादी होते. तेव्हा त्यांच्या राज-कीय भूमिकेत क्रांती घडवून आणणारा हा दौरा मौला-नांनी कधी केला? आझाद धार्मिक होते तरी भारतीय राष्ट्रवादाविषयी त्यांची कल्पना उदार व निधर्मी अशीच होती व म्हणून अरविंद किंवा टिळक यांच्या जहाल पक्षाला न मिळता सी. आर्. दास, मोतीलाल यांच्या धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवादी पक्षाशी त्यांनी हात-मिळवणी केली असे श्री. शाकीर म्हणतात. परंतु आपली धार्मिकता आणि निधर्मी राष्ट्रवाद यांची सांगड मौलानानी कशी घातली किंवा निधर्मी राष्ट्र-वादाची त्यांची कल्पना काय होती याचे काहीच दिग्दर्शन करीत नाहीत. त्यामुळे मौलानांची राजकीय भूमिका संदिग्ध राहिली आहे. उदा. पृ. ३६ वर आझादाची राजकीय भूमिका वर्णन करणारी पुढील वाक्ये आढळतात: "समाजातील विविध घटकांना एकत्र आणून गणराज्याची स्थापना करणे हा जातीय समस्येवरील एक उपाय आहे. या गणराज्यात प्रत्येक घटकाला स्वायत्तता राहील. आणि राष्ट्र अशा प्रकारे एकसंध राहील. प्रौढ मतदान व समान नागरिकत्व या तत्त्वांवर ही लोकशाही संसदीय पद्धती कार्यान्वित राहील." भारतीय समाजाचे मौलानांना अभिप्रेत असणारे हे घटक कोणते? हिंदू, मुसलमान इ. धार्मिक जमाती म्हणजे हे घटक का? प्रौढ मतदानावर आणि समान नागरिकत्वावर आधारलेल्या लोकशाही संसदीय पद्धतीत मुसलमान जमात एक स्वायत्त घटक म्हणून कशी नांदू शकेल? किंवा मौलानांना वेगळेच कोणतेतरी घटक अभिप्रेत असले तर ते कोणते?

विचारातील आणि मांडणीतील ह्या ढोबळपणामुळे शाकीर ह्यांच्या कित्येक वाक्याचा अर्थ लावणे कठीण होऊन बसते. पृ. ३५ वर ते म्हणतात, "भारतीय परंपरेत जातीय ऐक्य म्हणजे एक महत्वाचा भाग आहे असे आझाद मानीत." हे ठीक आहे पण पुढे लगेच ते म्हणतात, "सत्ता दुसऱ्याच्या हातात गेल्यानंतर मुसलमानांची ऐक्यावरची श्रद्धा हळूहळू कमी होत गेली व हिंदूतील उदारमतवाद पण कमी होत गेला. ह्या वाक्याच्या पूर्वार्धात असे गृहीत धरण्यात आले आहे की जेव्हा मुसलमानांच्या हातात सत्ता होती तेव्हा त्यांची जातीय ऐक्यावर श्रद्धा होती. हे अर्थात् एक अचाट विधान आहे. पण त्याचा अर्थ स्पष्ट आहे. पण दुसऱ्या वाक्यार्धाचा अर्थ काय असू शकेल? मुसलमानांच्या हातची सत्ता तिसऱ्याच्या– ब्रिटिशांच्या– हाती गेल्यानंतर हिंदूतील उदारमतवाद कमी होत गेला असे शाकीर ह्यांना म्हणायचे आहे काय? उदारमतवाद म्हणजे केवळ धार्मिक सहिष्णुता एवढेच असेल तर अनेक कारणांमुळे, मग ती काहीही असोत, हिंदू नेहमीच धार्मिक बाबतीत सहिष्णू होते. मुसलमानी अंमलात असहिष्णू असण्याचा प्रश्नच नव्हता. पण हाती सत्ता आल्यानंतरसुद्धा उदा. मराठ्यांच्या राज्यात कुणाचा धार्मिक छळ झाल्याचे ऐकिवात नाही. आजसुद्धा धार्मिक बाबतीत हिंदू असहिष्णू आहेत हा आरोप हास्यास्पद

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ठरेल. उलट, उदारमतवाद म्हणजे लिबरल दृष्टिकोण असेल तर 'व्यक्तिस्वातंत्र्य', 'व्यक्तीचे हक्क' ह्या संकल्पनांवर आधारलेला हा दृष्टिकोण ब्रिटिशांच्या संपर्कामुळेच हिंदूंनी (म्हणजे कित्येक हिंदूंनी, मुसलमानांच्या तुलनेने पाहता हिंदूंतील बऱ्याच जणांनी) स्वीकारला. त्यापूर्वी हिंदू लिबरल असण्याचा किंवा नसण्याचा प्रश्नच नव्हता. तेव्हा ह्या विधानाने श्री. शाकीर यांना नेमके काय म्हणायचे आहे ते समजणे कठीण आहे.

श्री. आलम खुंदमिरी यांच्या 'समकालीन इस्लाम व मौलाना आझादांचे स्थान' या लेखात आझादांच्या धार्मिक तत्त्वज्ञानाचा व कुराणाच्या त्यांनी लावलेल्या अर्थाचा गोषवारा देण्यात आला आहे. समकालीन मुस्लीम विचारप्रवाहांची फारशी माहिती त्यांनी दिलेली नाही किंवा ज्या वलिउल्लाही चळवळीचा त्यांनी वारंवार उल्लेख केला आहे आणि जिच्याशी आझादांच्या विचारांची तुलना केली आहे तिचे सिद्धांत नेमके काय होते ह्याचेही स्पष्टीकरण केलेले नाही. म्हणून लेखाचे शीर्षक अतिव्यापक ठरते. आझादांच्या भूमिकेविषयी दिलेली माहितीही जुजबी व त्रोटक आहे.

"मौलाना आझादांची राष्ट्रविषयक भूमिका" ह्या डॉ. हफिज मलिक यांच्या लेखात कुरुंदकरांच्या लेखात आढळणारी माहितीच संक्षेपाने व नेटकेपणे दिलेली आढळते. ह्या लेखातील कित्येक महत्त्वाची विधाने जाणूनबुजून संदिग्ध ठेवण्यात आली आहेत आणि त्यांच्या साहाय्याने 'उम्मतुलवाहिदा'चे मौलानांचे स्वप्न अवास्तव, मुसलमानांच्या रास्त आकांक्षांना डावलणारे होते अशी गर्भित सूचना लेखकाला द्यायची आहे असा भास होतो. पुढील वाक्ये पहा : "परंतु आझादांचे 'उम्म–ए–वाहिदां'चे भारतातर हिंदू–मुसलमानांचे संयुक्त राष्ट्र निर्माण करू शकले नाही. इतिहासातसुद्धा मुस्लीम व ज्यू यांची युती टिकू शकली नाही याची जाणीव आझादांना होती. ... सामान्य माणसांच्या आशा-आकांक्षांकडे लक्ष न दिल्यामुळे आझाद केवळ पोथीनिष्ठ बुद्धिवादी ठरले. ... पाकिस्तानी राष्ट्रवादाकडे ओढल्या जाणाऱ्या जनतेची नाडी ओळखण्याचा प्रयत्न आझादांनी कधीच केला नाही." (पृ. ५४–५५) डॉ. मलीक यांनी दांभिकपणाच्या आरोपापासून आझादांना औदार्याने मुक्त केले आहे; परंतु त्यांच्या 'दोषां'कडे लक्ष वेधले आहे. "काही मुस्लिम आझादांना 'दांभिक' म्हणून त्यांच्यावर अन्याय करतात हा अन्याय आहे. कारण आझादांच्या आचार आणि विचारात दुतोंडीपणा नव्हता. आझादांचा दोष होता तो एवढाच की मुस्लीम राष्ट्रवाद्यांनी आझादात झालेल्या हृदयपरिवर्तनाची अनुकूल दखल घ्यावी अशी त्यांनी अपेक्षा केली. १९२० नंतर आझाद आणि मुस्लिम राष्ट्रवादी यांनी परस्परांची ओळख रद्दबादल केली हीच खरी परिस्थितीमधील शोकांतिका." (पृ. ५६) म्हणजे मुस्लिम राष्ट्रवादी व आझाद हे परस्परांपासून दूर सरले हे वाईट झाले; पण त्याचा दोष मुस्लिम राष्ट्रवाद्यांकडे नाही; आझादांकडे आहे! आणि लेखकाला आझादांनी मुस्लिम राष्ट्रवाद सोडला हे वाईट झाले असे वाटते की मुस्लिम राष्ट्रवादी आझादांची भूमिका समजू शकले नाहीत हे वाईट झाले असे वाटते हे गुलदस्तातच रहाते.

श्री. एस्. ए. अन्सारी ह्यांच्या 'आझाद आणि राष्ट्रीय एकात्मता' ह्या मथळ्याच्या लेखात परत आझादांच्या मुस्लिम राष्ट्रवादी भूमिकेपासून भारतीय राष्ट्रवादी भूमिकेपर्यंतच्या प्रवासाचे वर्णन आढळते. एव्हापर्यंत ह्या वर्णनाला कंटाळलेल्या वाचकाला विरंगुळा वाटावा म्हणून की काय श्री. अन्सारी यांनी आपल्या लेखात कित्येक अद्भुत विधाने केली आहेत. "सर सय्यद अहमद यांच्यानंतर भारतीय मुस्लिमांवर जबरदस्त प्रभाव असणाऱ्या प्रमुख व्यक्ती म्हणजे जीना, डॉ. इक्बाल आणि मौलाना आझाद. त्यातच आझादांची विचारसरणी अधिक प्रभावी ठरली आणि त्यांचे कर्तृत्व अधिक निश्चित, स्पष्ट आणि शाश्वत ठरले!"

"स्वातंत्र्याच्या जन्मकाळी"च्या निमित्ताने ह्या लेखात प्रा. दिनकर बोरीकर यांनी आझादांच्या 'इंडिया विन्स फ्रीडम' या आत्मकथनपर निवेदनाचा परिचय करून दिला आहे आणि फाळणीपूर्वीच्या लगतच्या काळात आझादांनी जातीय प्रश्नाविषयी स्वीकारलेल्या धोरणाचे मूल्यमापन केले आहे. हा लेखही पसरट





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

आणि उथळ झाला आहे. जातीय समस्येचे योग्य आकलन होण्यासाठी मुस्लिमांकडे राजकीय दृष्ट्या अल्पसंख्य जमात म्हणून पाहणे चूक आहे हे दाखवून देऊन मुस्लिमांचे लांगूलचालन करणे म्हणजे सेक्युलॅरिझम असे समजणाऱ्या पुरोगाम्यांच्या डोळ्यावरचा पडदा (आझादांनी) फाडला. असे एक विलक्षण विधान त्यांनी केले आहे. मुसलमानांपुढे लांगूलचालन करू नका, त्यांच्याशी न्यायाने पण खंबीरपणे वागा असे आझादांनी कोणत्या 'सेक्युलरिस्टांना कधी सांगितले ? धर्मनिरपेक्ष, राष्ट्रवादी भूमिकेवरून आझाद मुसलमान जमातीशी खंबीरपणे कसे वागले ह्याची काही उदाहरणे प्रा. बोरीकरांनी दिली पाहिजे होती. आपल्या चरित्रनायकाचा बचाव करण्यात ते इतके गढून गेलेले दिसतात की नेहरू-पटेल यांनी फाळणी पत्करण्याचा निर्णय कोणत्या कारणामुळे घेतला त्यांचे विवेचन व परीक्षण ते करीत नाहीत की फाळणीला पर्याय म्हणून आझादांनी पुढे केलेली योजना कोणत्या कारणामुळे अस्वीकार्य ठरविण्यात आली त्यांचेही प्रांजल निवेदन करीत नाहीत.

ह्या लेखसंग्रहातील एकमेव समाधानकारक लेख म्हणजे श्री. श्रीपाद जोशी ह्यांचा 'रसिकराज मौलाना' हा लेख. त्याच्यात मौलाना आझादांच्या पंडिती, खानदानी, रसिक परंतु संयमी व्यक्तित्वाचा त्यांनी परिचय करून दिला आहे. श्री. एम्. एन्. मसूद ह्या आझादांचे काही काल खाजगी चिटणीस असलेल्या गृहस्थानी लिहिलेला आझादांच्या वैय्यक्तिक, खाजगी जीवनाचा परिचय करून देणारा लेख पुस्तकाच्या सुरवातीस छापला आहे. तो वाचून आझादांपेक्षा श्री. मसूद यांचीच जास्त माहिती होते. उदा. ते 'रामपूर संस्थानात मुख्य सचिवाच्या कायमच्या हुद्यावर होते; तरीही त्यांनी मौलानाच्या खाजगी चिटणिसाची जागा मागे पुढे न पाहता स्वीकारली. कायमची नोकरी सोडून देणाऱ्या ह्या गृहस्थांचे कुणीही कौतुकच करील.

राष्ट्रीय एकात्मता साधण्यास मदत करणे हे ह्या पुस्तकाचे एक उद्दिष्ट आहे ह्याचा सुगावा पुस्तकाच्या भाषेवरूनही लागतो. " भारतापुरते बोलायचे झाल्यास येणारी अनेक दशके आझादांचे विचार प्राप्त परिस्थितीशी लागू असतील' (पृ. ३९) अशी घेडगुजरी वाक्ये पुस्तकात सर्वत्र विखुरलेली आढळतात. "मौलानांचा जीवनपट व त्यांचे लेखन कार्य या कामी आझाद कॉलेजचे प्रा. मगरबी यांनी व काही लेखांच्या अनुवादकार्यात आमचे तरुण मित्र व वृत्तपत्र व्यवसायात पदार्पण करण्याची महत्वाकांक्षा असलेले श्री. किरण ठाकूर यांचा नामनिर्देश करणे आवश्यक आहे. " हे तर खुद्द संपादकांच्या हातचे वाक्य आहे. पुस्तकाचे मुद्रण अत्यंत असमाधानकारक आहे. परंतु मुखपृष्ठावर पुस्तकाचे नाव सरळ छापलेले नसल्यामुळे ते कलात्मक असले पाहिजे हे उघड आहे.

ह्या पुस्तकाला अनुदान देऊन महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने आपले गुणनिरपेक्ष, उदार दातृत्व सिद्ध केले आहे.

मे. पुं. रेगे

(२)

जेव्हा माणूस जागा होतो : गोदावरी परुळेकर, मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी मुंबई ४. पृष्ठे १७२ किंमत पंधरा रुपये

मुंबईपासून अवघ्या साठ मैलाच्या अंतरावर ठाणे जिल्ह्यात सुमारे एक हजार चौरस मैलांच्या प्रदेशात पाच लाखाहून अधिक आदिवासी आहेत. त्यात अडीच लाखाहून अधिक संख्या वारली जमातीची आहे. पंचवीस वर्षापूर्वी वारली जमातीने जमीनदारांविरुद्ध लढा पुकारला होता. जमीनदार, जंगलमक्तेदार व मालक यांच्या जुलुम-जबरदस्तीला प्रतिकार केला होता. या प्रतिकाराची गाथा आजच्या तरुण पिढीला कदाचित् माहीत नसेल 'गोदावरी'चे नाव त्यांच्या कानावरून गेले नसेल. वर्षानुवर्षे धुमसत असलेल्या वारल्यांचा संताप थोड्याशा सहानुभूतीने, जिद्दीच्या नेतृत्वाने कसा उसळून वर आला, वारल्यांच्या असमाधानाच्या ठिणगीचा कसा स्फोट झाला याचा रोमहर्षक इतिहास श्रीमती गोदावरी परुळेकर यांनी 'जेव्हा माणूस जागा होतो.' या पुस्तकात कथन केला आहे.

कै. शामराव व गोदावरी परुळेकर या दांपत्याने लाल बावट्यापासून प्रेरणा घेऊन शेतकऱ्यांनी संघटित करण्यात पुढाकार घेतला होता. ठाणे

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

जिल्ह्यात टिटवाळा येथे महाराष्ट्र किसान परिषद १९४५ मध्ये भरविण्यात आली होती. त्या परिषदेच्या निमित्ताने परुळेकर पतिपत्नींची वारल्यांच्या दुःस्थितीकडे दृष्टी वळली. कॉम्रेड गोदावरीबाईंनी वारल्यांचे प्रश्न जवळून समजून घेण्याचे ठरविले. वारल्यांच्या प्रदेशात जातीने दौरा करून, त्यांच्या झोपडीत राहून त्यांचे जीवन अभ्यासण्याची संधि त्याना मिळाली. तोपर्यंत आदिवासींच्या प्रश्नाकडे कोणत्याही पक्षाने लक्ष दिले नव्हते. ब्रिटिश सरकारने आदिवासींच्या परिस्थितीची चौकशी करण्यासाठी मि. डी. सिमिंग्टन यांची नेमणूक केली होती व सिमिंग्टन अहवाल १९३९ मध्ये प्रसिद्ध झाला होता. त्यानंतरसुद्धा कोणत्याही पक्षाची मेहेरनजर आदिवासीकडे वळली नव्हती.

गोदावरीबाई कम्युनिस्ट पक्षाच्या. साहजिकच सरकारला त्यांच्या पक्षाची 'अलर्जी.' वारल्यातला निद्रिस्त माणूस जागा करीत असतांना बाईंना जमीनदार-वर्गातील सरकारचा विरोध सहन करावा लागला. आदिवासींच्या दुःस्थितीबद्दल सहानुभूतीने उद्‌गार काढणारे कै. बाळासाहेब खेर व मोरारजी देसाई १९४६ मध्ये अधिकारावर आल्यानंतर वारल्यातील उठाव कम्युनिस्टांनी घडवून आणल्याबद्दल कम्युनिस्टांना दूषण देऊ लागले. सरकार, जमीनदार सावकार यांची युती झाली आणि वारल्यांचा लढा दडपशाहीने ठेचून टाकण्याचा कडोनिकडीचा प्रयत्न झाला ! मोहन रानडे यांनी 'सतीचे वाण' मध्ये नगर-हवेलीच्या मुक्तीसंग्रामाचे जे वर्णन केले आहे त्याची आठवण या संदर्भात होणे साहजिक आहे. नगरहवेली मुक्त करण्यासाठी गेलेल्याना मोरारजी देसाईंनी तीन दिवस रोखून धरले. पण गोवन्स पीपल्स पार्टी' या कम्युनिस्ट पक्षाचे कार्यकर्ते नगरहवेली काबीज करण्यासाठी पुढे येऊ लागले तेव्हा सरकारला त्यांच्याआधी तेथे पोचण्याची घाई झाली ! कोणत्याही पक्षाच्या प्रयत्नाने का होईना, परकीयांचे वर्चस्व नष्ट होत असेल वा जमीनदारांच्या जुलूमजबरदस्तीखाली हलाखीचे जीवन कंठणाऱ्या वारल्यांना चार सुखाचे दिवस येणार असतील तर त्यामुळे सरकारने बिथरून जाण्याचे काय कारण ?

आणि जमीनदारांची ही जुलुम-जबरदस्ती तरी कोणत्या प्रकारची ? गोदावरीबाईंनी वारल्यांच्या परिस्थितीचे जे विदारक चित्र रेखाटले आहे ते वाचून कुणाचीही मान शरमेने खाली जाईल ? आंबाडी, चिंचेचा पाला, आंब्याच्या दिवसात कच्चे आंबे, करवंद, मोहाची फुले, आळूचे कांदे, कडू कांदे यावर वारल्यांना पोटाची खळगी भरावी लागते. नाचण्याची आंबील म्हणजे अगदी चैन. कोंड्याची भाकरी म्हणजे आणखी एक चैनीची वस्तू. कधीकधी एक विशिष्ट प्रकारच्या झाडाचा पाला खाऊन तीन-चार दिवस गुंगीत पडून रहायचं– म्हणजे जेवणा-बिवणाची काळजी नको ! घरात दोनचार मडकी आणि एखादुसरी करवंटीची पळी. पुरुषाच्या कमरेला वीतभर फडकं.

पिढ्यान्‌पिढ्या वारल्याचं जीवन असं चाललेलं. सावकारानं वेठीला धरावं, शेतीची, घरादाराची सर्व कामं फुकट करून घ्यावीत आणि जाड्या-भरड्या तांदुळाचा घासभर भात मर्जीला येईल तर या वेठबिगारांना द्यावा ! लग्नासाठी सावकाराकडून शेपन्नास रुपये उसने घ्यायचे मग नवराबायकोनं जन्मभर सावकाराच्या घरी राबायचं, तरी ते कर्ज फिटायचं नाही. ! लग्नगड्यांची ही पद्धत म्हणजे मध्ययुगातल्या गुलामासारखीच. कामात हयगय केली तर मारपीट. क्वचित् मरेपर्यंत मारहाण.

वारल्यांच्या तरुण बायका म्हणजे जमीनदारांच्या हक्काच्या. केव्हाही त्यांना बोलवून न्यावं. एका वारल्यानं त्याबद्दल नाखुषी दर्शवली तर त्याला जिवंत पुरण्यात आलं ! ही हकिगत अंगावर शहारे आणणारी आहे ! अखेरीस माणूस हाच माणसाचा सर्वात मोठा शत्रू ! माणसानं केलेल्या माणसाच्या छळणुकीची जी उदाहरणे गोदावरीबाईंनी दिली आहेत ती वाचून मन संतापानं, घृणेनं भरून जातं. विश्वास बसणार नाही अशी काही उदाहरणे आहेत.

पुण्याच्या सुखवस्तु वकीलाच्या या मुलीने वारल्यां-बरोबर राहून, कोंड्याची भाकर खाऊन, उघड्यावर झोपून, रानावनात हिंडून ज्या तळमळीने कार्य केले आहे, निपचीत पडून राहिलेल्या त्या समाजाला जाग आणली आहे ती कथा कुठल्याही महाकाव्याचा विषय


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास



अनुक्रमणिका

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

होऊ शकेल. वारल्यांच्या वसतीला पोलीसांनी वेढा घातलेला असताना अगदी खास बावटेवाल्या मंडळीवर सरकारने ठाणे जिल्ह्यातून हद्दपारीचा हुकूम बजावलेला असताना वारल्यांना भेटण्यासाठी कडेकपारीतून जो लपतछपत प्रवास केला तो मुळातून वाचण्यासारखा आहे. "वाट अशी होती की भराभर चालणेच अशक्य होते. आम्ही बांबूच्या व इतर झाडांच्या जंगलातून मार्ग काढीत होतो. उघडया अंगावर हातापायांवर व तोंडावर मच्छर चावत. मोठमोठया गांधी येत. रक्त निघे. नेसूच्या पातळाने संपूर्ण अंग झाकून घेतले तरी कपडे बांबूच्या वा इतर झाडांच्या काटयांत अडकत. पुढे पाऊल टाकणे कठीण होई. सारे अंग खाजवीत, अंगावर आलेल्या गांधी चोळीत, रक्त पुशीत आम्ही एकदाची ती वाट संपवली. अंगाची मात्र आगआग होऊ लागली होती!" हा गोदावरीबाईंच्या प्रवासाचा एक मासला.

वारल्यांनी गोदावरीबाईंच्या नेतृत्वाखाली मोठया जिद्दीने लढा उभारला. जमीनदार, सावकार, सरकार यांना मोठया धीराने तोंड देऊन, उपासमार सोसून, तुरुंगवास पत्करून आपले उद्दिष्ट बऱ्याच प्रमाणात साध्य केले. आज वारलीलोक फार सुखी आहेत असे नाही. त्यांची हलाखीची परिस्थिती फार सुधारली असे नाही. मग झाले तरी काय? लेखिका सांगते त्याप्रमाणे वारल्यांची अस्मिता जागी झाली आहे. त्यांच्यातील भेदरटपणा, न्यूनगंड नष्ट झाला आहे. महत्त्वाकांक्षा वाढली आहे. जगातील राजकारण समजून घेण्याची त्यांची जिज्ञासा प्रचंड वाढली आहे. रशिया, अमेरिका या देशाबद्दलचे त्याचे कुतूहल जागृत झाले आहे. धड शब्दही बोलायला भिणारा वारली व्यासपीठावर उभा राहून राजकीय व्याख्याने देऊ लागला आहे, थोडक्यात त्याच्यातला माणूस जागा झाला आहे.

अशा या पुस्तकात साहित्यगुण आहेत की नाहीत याचा विचार दुय्यम आहे. प्रामाणिकपणाची, तळमळीची, भाषा– कृत्रिम अलंकाराचा सोस नसलेली ओघवती भाषा. पतीच्या आठवणीने व्याकुळ झालेली गृहिणी, अंग धुण्यासाठी चांगले पाणी व एकांत मिळत नाही म्हणून तळमळणारी पांढरपेशा स्त्री, 'शोषितांच्या चळवळीचा असा आशावाद प्रगट करणारी साम्यवादी तत्त्वावर गाढ निष्ठा असलेली कार्यकर्ती अशा विविध रूपाने गोदावरीबाई परुळेकरांचे दर्शन वाचकांना घडते. अशा प्रकारचे वैशिष्टयपूर्ण पुस्तक मोठया उत्साहाने व नेहमीच्या सुबकपणे 'मौज प्रकाशना'ने प्रकाशित केले याबद्दल संस्था अभिनंदनास पात्र आहे.

–डॉ. सुभाष भेण्डे





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

बौद्धागमार्थसंग्रहः

पाली व संस्कृत] [मूल्य रु. २०

संपादक : डॉ. पी. एल्. वैद्य एम्. ए., डी. लिट्. (पॅरिस)

अखिल भारतीय कीर्तीचे पंडित श्री. वैद्य यांनी पाली व संस्कृत अशा समग्र बौद्ध साहित्याचें मंथन करून बुद्धचरित्रासंबंधी व बुद्धाचे उपदेशपर संदर्भ यांत ग्रथित केले आहेत. या ग्रंथाच्या परिशीलनानें बौद्ध धर्माचें वा हीनयान व महायान या दोन्ही बौद्ध संप्रदायांचें सर्वांगीण दर्शन होईल. विद्वान व विद्यार्थी या दोघांना संग्राह्य असा हा संदर्भ ग्रंथ आहे. मूळ पाली व मूळ संस्कृत अशा बुद्धोक्तींचा हा संग्रह आहे.

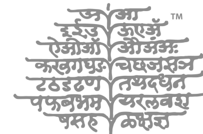
याचा मराठी अनुवाद महाराष्ट्र राज्य, साहित्य व संस्कृति मंडळ लवकरच प्रसिद्ध करणार आहे.

बुद्धवंस, चरियापिटक, निदानकथा, ललितविस्तर, सुत्तनिपात, महावग्ग, चुल्लवग्ग, सुमंगलविलासिनी, महापरिनिब्बाण, समन्तपासादिका, दीर्घनिकाय, संयुत्तनिकाय, अंगुत्तरनिकाय, मज्झिमनिकाय, विसुद्धमग्ग, बोधिचर्यावतार, मिलिन्दपञ्ह, थेरगाथा, थेरीगाथा, मध्यमकशास्त्र, शालिस्तंबसूत्र, समाधिराजसूत्र, लङ्कावतारसूत्र, सद्धर्मपुण्डरीक या ग्रंथांतील बुद्धचरित्र, भिक्षुभिक्षुणीशिक्षण, धर्म, कीर्णक व संगीति अशा पांच विषयावरील संदर्भ यांत घेतले आहेत.

मिळण्याचे ठिकाण—

प्राज्ञ पाठशाळा मंडळ, वाई (सातारा)





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका

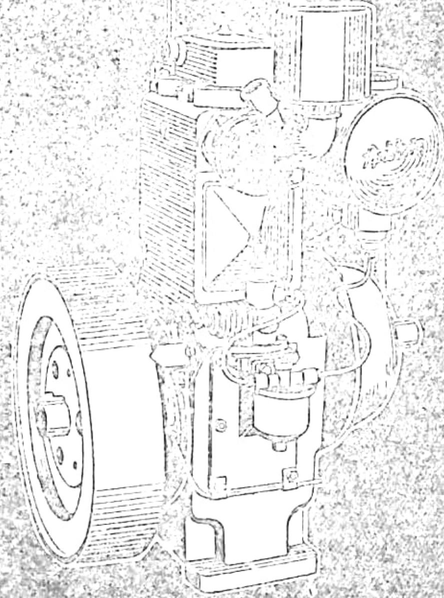


किर्लोस्कर®

डिझेल एंजिन

सुविख्यात आहे ते ह्यामुळेच

- गुणवत्ता
- टिकाऊपणा
- विश्वसनीयता आणि
- शेतकऱ्यांची समृद्धि



किर्लोस्कर ऑइल एंजिन्स लिमिटेड, पुणे-३ (भारत).

TOM & BAY/KO-7011 M

® एंजिनसाठी किर्लोस्कर ऑईल एंजिन्स् लिमिटेड यांनी या ट्रेडमार्कच्या उपयोगाचा अधिकार नोंदविलेला आहे.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई